



Universitat de Lleida

## Causas y consecuencias de la ruptura entre el judaísmo y el cristianismo en el siglo II

Mario Javier Saban

<http://hdl.handle.net/10803/386450>

**ADVERTIMENT.** L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

**ADVERTENCIA.** El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

**WARNING.** Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

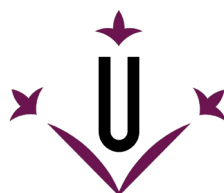
**Mario Javier Sabán**

**Causas y consecuencias  
de la ruptura entre el judaísmo  
y el cristianismo  
en el siglo II**

**TESIS DOCTORAL**

*Dirigida por el Dr. Arturo Pérez Almoguera y  
el Dr. Joan J. Busqueta Riu*

**Departament d'Història  
Facultat de Lletres  
Universitat de Lleida**



**Universitat de Lleida**

**Lleida  
2016**

## PALABRAS PRELIMINARES

Hoy estoy feliz y quiero compartir mi felicidad con aquellos que lean, estudien e investiguen el tema de este trabajo doctoral que presento ante las autoridades de la Universitat de Lleida (UdL). Son muchos los motivos que hacen que me sienta feliz, y he intentado enumerarlos adecuadamente:

El primer motivo, es sin duda alguna llegar a completar una tesis doctoral que requiere un inmenso esfuerzo cuando me acerco a los 50 años...ya que las energías no son las mismas que cuando uno tiene 30 años y esto indudablemente es ley de vida. El desgaste mental, el cansancio de trabajar y estudiar, y las obligaciones familiares son elementos que desafían la voluntad. Pero aquí estoy, escribiendo mi cuarta tesis doctoral.

El segundo motivo, es que con esta tesis doctoral saldo una deuda con muchos de mis lectores. Hace años, cuando finalice mi obra titulada “El judaísmo de Jesús” (2008) algunos pensaron que terminaba una etapa de mi investigación sobre los orígenes judíos del cristianismo, y la verdad es que a partir de allí estoy completamente inmerso en el desarrollo del misticismo judío (la Cábala), y gran parte de mis estudios e investigaciones se centran hoy en este tema. Sin embargo, miles de lectores en todo el mundo me pedían que completara las razones de la ruptura del siglo II entre el judaísmo y el cristianismo, o mejor dicho la escisión del movimiento mesiánico nazareno del mundo judío. Y hoy cumplo mi deuda con estos miles de lectores apasionados por el nacimiento del cristianismo.

El tercer motivo de mi felicidad, es que presento mi tesis doctoral en historia en la UdL. La Universitat de Lleida (UdL) fue la primera institución de grado superior en España que aceptó mi propuesta de impartir un seminario intensivo sobre la historia del pensamiento judío allá por el año 2005, hace ya diez años, y el hombre que sin lugar a dudas fue el impulsor de esta resolución fue el Dr. Joan Busqueta. A través de los años me ha unido una gran amistad con este excepcional ser humano.

El Dr. Busqueta representa lo mejor de la intelectualidad catalana, es un hombre de ideas, un ser humano abierto a las nuevas tendencias, tiene un don de gentes increíble, y por sobre todo, posee un espíritu enciclopédico que solo se encontraba en aquellos hombres de la antigüedad.

A lo largo de los años he sentido con el Dr. Busqueta y con la UDL una sensación muy grande de cariño y afecto, y siempre recordaré nuestros seminarios intensivos sobre el amplio mundo de la historia del pensamiento judío.

He considerado que la UdL es mi casa, ya que me une a esta institución una gran parte de mi historia personal, y siempre he dicho (porque lo he sentido) que la UDL es mi segundo hogar. La gran amistad con tantos habitantes de Lleida a través de la Universidad ha dado lugar a la creación de la primera asociación cultural judía Tarbut, que luego en el año 2007 pasaría a denominarse con el nombre nacional de Tarbut Sefarad.

Lleida, a la que he bautizado como la “Jerusalén de Catalunya” es el núcleo y la raíz de todo el movimiento cultural judío de España Tarbut Sefarad.

Con esta tesis doctoral en historia que defiende ante las autoridades de la UdL rindo un homenaje a la ciudad de Lleida, a sus habitantes y a mi amigo el Dr. Joan Busqueta.

El día que (si Dios quiere) defienda esta tesis doctoral en la UdL será para mí un día de regocijo y alegría, porque indudablemente cerraremos un capítulo glorioso del renacimiento del moderno judaísmo español en las tierras de Sefarad.

El cuarto motivo de mi felicidad, es que cuando en el año 1985 allá en mi ciudad natal (Buenos

Aires) comencé mis investigaciones en historia sobre los descendientes de los judíos conversos en el Río de la Plata, siempre fue mi sueño llegar al grado de Doctor en Historia.

Y la existencia humana es un tanto extraña. Cuando cursaba mi licenciatura en Derecho por la UBA Universidad de Buenos Aires publicaba cuatro libros de historia, y cuando llegué a Barcelona (el 31 de octubre de 2002) me intenté apuntar en el doctorado de Teología (sin embargo, se me exigían años y años de Bachillerato y la Licenciatura) por lo que decidí optar por apuntarme finalmente en el Doctorado de Filosofía.

Así que si en mi licenciatura hubiera elegido la Historia, termine en el Derecho, y si en mi primer doctorado hubiera elegido Teología terminé cursando el doctorado de Filosofía.

Así llegué al año 2008 donde mi primer doctorado lo alcance en la Universidad Complutense de Madrid en la rama de la filosofía, sin embargo, mi sensación era un tanto extraña ya que siempre me he considerado un investigador en Historia.

Luego logré mi segundo doctorado en Antropología en el 2012, y ahora me encuentro defendiendo finalmente mi tesis en Historia, un sueño que hubiera querido cumplir hace ya más de treinta años cuando me encontraba dentro de la carrera de Derecho en la Universidad de Buenos Aires. “Nunca es tarde” dice el antiguo refrán popular, y nunca mejor dicho en este caso, ya que he logrado hoy un sueño y es el de acceder a mi doctorado en Historia.

Recuerdo aún las largas conversaciones con mi gran amigo de la Universidad de Buenos Aires, el Dr. José Ignacio García Hamilton (Z”L) sobre las posibilidades de construir un país mejor. García Hamilton falleció sin poder alcanzar a ver su sueño y yo me fui de la Argentina.

Esta deuda al defender mi tesis doctoral en Historia es una deuda con aquel joven Mario Sabán que hubiera querido realmente ser Licenciado y finalmente Doctor en Historia, pero como dice el texto bíblico “Los caminos de Dios son inescrutables”.

Indudablemente esta tesis doctoral constituye también una deuda con la figura de mi madre Violeta Cuño (Z”L) quien siempre me estimuló en mis estudios e investigaciones, quiera Dios que su alma repose en el Jardín del Edén.

El quinto motivo de felicidad se fundamenta en que las explicaciones históricas de esta tesis doctoral no se encuentran en trabajos de investigación anteriores. Como saben muchos de mis lectores la libertad de pensamiento en mi caso siempre ha sido total, y mi idea es (y será) defender mi libre albedrío más allá de todos los condicionamientos. Yo no tengo un grupo social o cultural que presione sobre mis posiciones, nunca me he sometido a las jerarquías de ningún tipo que coarten mi libre albedrío, siempre he ejercido mi total libertad de pensamiento en todos los temas que he abordado, y este trabajo no constituye la excepción. Siempre me he sentido judío pero siempre he sido un librepensador judío, y siempre he sentido que el judaísmo me ha otorgado una gran libertad de pensamiento.

Quiero agradecer de todo corazón a mi suegra, Ester Arditti de Freund, quien realizó una de las correcciones finales del texto, y a Lina Camí Cerezuela porque su prolijo trabajo de estructuración temática de la tesis doctoral.

Una de las personas a las que quiero agradecer infinitamente su cariño y su amistad, es sin lugar a dudas a Magda Amorós Perdigó, quien me abrió las puertas de su corazón y las de Barcelona.

Esta tesis doctoral reflejará mis ideas sobre el origen judío del cristianismo. No intentaré justificar ninguna posición teológica, ni del cristianismo ni del judaísmo, no defenderé a nadie, no justificaré a nadie, simplemente intentaré regresar a los siglos I y II para realmente intentar percibir los que sintieron los héroes judíos que crearon el cristianismo sin saberlo.

Buscaré la verdad histórica y especularé con diversas teorías allí donde el teólogo ha creado una explicación ideológica que impide muchas veces la comprensión del desarrollo histórico. Solo soy fiel a mi conciencia y a Dios, y no le debo nada a ninguna institución, ya sea política, religiosa o cultural, por lo tanto ninguna idea o postura presentada en esta obra se encuentra condicionada por ningún organismo externo. Todas las ideas que expongo se fundamentan en mi libertad de conciencia.

He intentado llegar al fondo de las cuestiones que se presentan en el nacimiento del cristianismo.

He construido hipótesis sobre argumentaciones sólidas, he trabajado las posiciones ideológicas de todos los participantes intentado percibir sus diferentes visiones de la realidad religiosa del judaísmo del siglo I.

La ruptura del siglo II, entre el movimiento mesiánico nazareno (cristiano) con el judaísmo es uno de los momentos más dolorosos y trágicos de la historia de la humanidad.

Sin embargo, paradójicamente el cristianismo que hoy cuenta con dos mil millones de seguidores en todo el mundo nació desde el interior del judaísmo, pero al mismo tiempo (y a partir del siglo II), sostuvo durante siglos un odio infundado contra el pueblo que le entregó toda su historia y toda su teología.

Simplemente el día que todo cristiano reconozca la “judeidad de Jesús” y la “judeidad de la Iglesia del siglo I” se podrá llegar a comprender la deuda histórica y religiosa del cristianismo con su matriz judía.

La ruptura del siglo II es un tema apasionante para comprender finalmente cuales fueron las herramientas ideológicas y teológicas que justificaron la división de la Iglesia de la raíz de Israel.

Esta tesis doctoral es un homenaje a los primeros judíos que siguieron al gran rabino Jesús de Nazaret porque sin saberlo y sin quererlo fundaron lo que hoy llamamos el cristianismo. Porque la idea de la redención mesiánica del judaísmo de alcanzar un mundo mejor para toda la humanidad llevó a que tres siglos después millones de cristianos quisieran transformar espiritualmente el Imperio Romano.

Que el Dios de Israel nos vuelva a iluminar a todos....y que se cumplan finalmente las palabras de Isaías «Que ninguna nación se levante contra otra nación, y que jamás se preparen para la guerra»

**Mario Javier Sabán**

*En la ciudad de Barcelona*

*10 de junio de 2015*

## HIPÓTESIS DE TRABAJO

Durante años he investigado el problema del nacimiento del cristianismo, y siempre me ha sorprendido hasta qué época los cristianos se consideraban a sí mismos como “judíos”. ¿Cuándo los cristianos fueron cristianos? ¿Qué hace que en un momento específico de la historia los cristianos se sintieran diferentes de sus hermanos judíos? Si el cristianismo al inicio no fue una religión independiente del judaísmo como probaremos en este trabajo de investigación ¿Cuándo los judíos consideraron que estos judíos mesiánicos o nazarenos eran cristianos? ¿Hasta qué momento histórico podemos hablar del judaísmo nazareno como un subgrupo dentro del judaísmo?

La idea fundamental de esta tesis doctoral que presento ante la prestigiosa UdL Universitat de Lleida es establecer la secuencia histórica de la ruptura y sus hitos más importantes. En este punto la ciencia histórica debe independizarse de toda especulación teológica que pretenda proclamar la “independencia del cristianismo” cuando es imposible comprobar históricamente dicha independencia. La teología cristiana ha pretendido a lo largo de la historia (y lamentablemente millones de cristianos en el mundo han caído en este error) creer que a partir de Jesús se creó el cristianismo o que a partir del judío de Tarso (Pablo) se independizó del tronco raigal del pueblo de Israel.

Mis investigaciones históricas que presento ante el tribunal de examen me llevan a la conclusión que el proceso iniciado en el siglo I, proceso de diferenciación de un grupo específico dentro del judaísmo alcanzó a ser independiente en el siglo II. Podemos considerar al judaísmo “nazareno” una rama más de las tantas que pululaban en la Judea del siglo I. Por ese motivo, lo que tenemos que probar es cuales fueron los elementos más importantes que dieron lugar a la independencia del cristianismo en el siglo II. Debemos ser cuidadosos en no caer en especulaciones teológicas que pueden alterar la comprensión histórica. Reitero que la pretensión del cristianismo de alcanzar cuanto antes su independencia del judaísmo ha sido una fuente de serios problemas a la hora de una comprensión profunda del proceso de ruptura.

¿Podemos decir que el proceso de ruptura comenzó en el siglo I y culminó en el siglo II? ¿Cuáles entonces fueron los elementos de ruptura del siglo I que se desarrollaron en el siglo II? ¿Existen elementos de ruptura en el siglo II independientemente de los elementos diferenciales del siglo I?

Indudablemente como la ruptura del cristianismo del mundo judío fue un proceso, no podemos decir que este proceso no se inicia en el siglo I, por supuesto que se inicia, pero tuvieron que existir “puntos de independencia” que permiten comprender la ruptura definitiva.

Por otra parte debemos comprender y diferenciar claramente los puntos teológicos de ruptura de los puntos históricos. Existieron causas históricas y causas teológicas en la ruptura. Sin embargo, lo cierto es que la teología muchas veces intentó justificar los problemas históricos que se fueron presentando y que se debían resolver a través de la teología. Siempre existe una teología de justificación en cada cambio histórico determinado.

Antes de finalizar esta introducción deseo establecer los puntos que me parecen importantes a la hora de comprender la ruptura, porque estos asuntos serán debatidos a lo largo de todo el trabajo.

Los puntos son:

1. El mesianismo y sus alcances. ¿Puede el Mesías de Israel poseer categoría divina?
2. Los gentiles y su incorporación al pueblo de Israel. ¿Deben los gentiles observar las mismas condiciones que los judíos?
3. El problema nacional del judaísmo y la necesidad de internacionalización del monoteísmo. La tensión entre la nacionalidad y la religión dentro del judaísmo.
4. La existencia de un Nuevo Canon.
5. ¿Cómo se observa la Torá por parte de los gentiles y cómo funcionará la Torá en la época mesiánica?
6. Las diferencias de interpretación en el texto de San Justino (150) *Diálogo con Trifón*.

## ESTADO ACTUAL DE LA CUESTIÓN

Aunque existe mucho material sobre el nacimiento del cristianismo en el siglo I, lamentablemente tenemos serios problemas a la hora de comprender que sucedió realmente en el siglo II.

Los autores e investigadores que trabajan sobre el siglo I tienen muchísima cantidad de información directa como las del historiador judío Flavio Josefo o en el campo de la filosofía judía las obras completas de Filón de Alejandría. Estos autores son fuentes fidedignas de la historia y del pensamiento judío del siglo I.

A diferencia de la información que se tiene del siglo I tenemos grandes lagunas sobre los acontecimientos que se sucedieron en el interior del judaísmo durante el siglo II y menos aún de la información sobre la evolución del fenómeno “cristiano”.

Este enigma histórico me ha llevado a realizar un tremendo esfuerzo no solo en la búsqueda de las fuentes, sino en el análisis minucioso de cada escrito. Debemos tomar en cuenta que las congregaciones vivían muy distanciadas geográficamente y sus conexiones a veces resultaban problemáticas. En definitiva, podemos decir sin lugar a equivocarnos que el cristianismo no fue un fenómeno religioso homogéneo, sino que su nacimiento fue completamente heterogéneo. Esta heterogeneidad del cristianismo es una consecuencia lógica de la heterodoxia que vivió el judaísmo en los siglos I y II. Siendo el grupo “cristiano” un movimiento interior en el seno del judaísmo, este heredó las características de heterodoxia del mundo judío del cual provenía.

Podemos decir que las “herejías cristianas” iniciales no pueden ser definidas por la existencia de una ortodoxia cristiana sino por el rasgo esencial de la inexistencia de una ortodoxia. Lamentablemente las herejías del cristianismo del siglo II son consideradas porque presuponen una ortodoxia definida, la ortodoxia cristiana nace a consecuencia de las discusiones entre los diferentes grupos del cristianismo naciente.

Es la raíz de la heterogeneidad del judaísmo la que provoca la diversidad de grupos dentro del cristianismo naciente. Por ese motivo, el siglo II se vuelve problemático ya que existe una gran gama de grupos diferentes que intentan imponer cierto tipo de doctrina ortodoxa.

El gran interrogante de todo este trabajo doctoral que presentamos, y en el que muchos investigadores han trabajado, se puede resumir en: ¿cómo y por qué se produjo la ruptura del cristianismo del mundo judío? No todos los investigadores están de acuerdo.

Aunque existen autores clásicos que llevan la ruptura al siglo I, y muchos la sitúan en los propios escritos paulinos, para la gran mayoría de los autores actuales no puede ser considerado el siglo I como el momento de la ruptura sino como el inicio del proceso de ruptura, porque los judíos y los gentiles que se incorporan no son aún conscientes de estar conformando una entidad religiosa diferente del judaísmo.

La pregunta entonces es: ¿Cuándo, en qué momento histórico, el cristianismo adopta una conciencia religiosa identitariamente separada del judaísmo?

Boyarín en sus estudios actuales (Daniel Boyarín: *Espacios Fronterizos: judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía* [Madrid: Trotta], 2013, trad. Carlos Segovia) nos ha brindado algunas claves para comprender la ruptura del siglo II. Su análisis de la obra de Justino sitúa el corte entre ambas religiones en las ideas cristológicas elaboradas a partir del concepto filónico del Logos. Sin embargo, Boyarín no estudia los cambios producidos por la autoridad romana como la controversia pascual.



Boyarín intenta (y creemos que lo logra) conectar el binitarismo mesiánico del primer cristianismo con el concepto rabínico de la Merkabá. El núcleo del análisis de este autor se centra en la necesidad de ambos grupos para delimitar sus respectivas identidades. El cristianismo a través de Justino no solamente se autodefine sino que además provoca que el judaísmo tenga que definir su identidad.

Ya tenemos algunas ideas fundamentales de la ruptura en la tradicional obra de Ernesto Renán (Ernesto Renán: *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo* [Buenos Aires: Antonio Zamora], 1964, p. 93) donde este autor explica el proceso de fragmentación cristiana del siglo II y su relación con los vestigios culturales del judaísmo. Renán sin lugar a dudas será un precursor de la comprensión de las conexiones del naciente cristianismo con su matriz judía.

Según Stark, importante investigador de la Universidad de Princeton (Rodney Stark: *La expansión del cristianismo* [Madrid: Trotta], 2009, pp. 61-63), la difusión del cristianismo continuaba con toda su fuerza durante el siglo II y muy avanzado el siglo III sobre el mundo judío helenístico. Según el autor citado, la gran base demográfica del cristianismo serán los judíos helenistas. A pesar de que coincidimos en parte con esta postura, Stark debería diferenciar claramente el cristianismo oriental fuertemente judaizado del cristianismo occidental que va marcando lentamente las diferencias. Es real que la base de la expansión fue el judaísmo helenístico, sin embargo, esto sucedía en congregaciones judías del sector oriental del Imperio, ya que en el sector occidental la gran mayoría de la población era gentil y fue en Roma donde deliberadamente se produjo el plan de la ruptura consiente.

Por su parte Ehrman (Bart Ehrman: *Cristianismos perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento* [Barcelona: Ares y Mares], 2009, 2ª ed.) insiste en que gran parte del cristianismo perdido (sobre todo el de Judea del siglo II) tenía una gran vinculación con las formas originales del judaísmo de la época de Jesús. El cristianismo paulino a partir del siglo II supera a los movimientos ebionitas que continuaban conectados a la más antigua tradición. Se deben analizar a muchos de los “cristianismos perdidos” como grupos judaizantes que fueron declarados heréticos a partir de los escritos de San Ireneo de Lyon entre los años 160-180.

Por otra parte, podemos ver como se establece un debate entre Stark (1996) cuando, criticando la posición de Fred (1984), expone que este último no explica su argumentación, y dice:

De este modo sale a luz la cuestión álgida: ¿Qué justifica la presunción que las poderosas fuerzas sociales que lograron inicialmente una respuesta tan favorable en las comunidades de la diáspora se volvieran repentinamente inoperantes? Fred afirma que entre los años 145 y 170 hubo un cambio importante, por el cual el cristianismo abandonó sus conexiones judías (1984, 257). (Rodney Stark: *La expansión del cristianismo* [Madrid: Trotta], 2009, pp. 66-67).

Stark escribe que Fred no puede probar los cambios importantes producidos entre los años 145 y 170 para la creación del cristianismo, y es justamente esta tesis doctoral que presentamos (Saban, UdL, 2016) las que prueban contra las teorías de Stark (1996) cuales fueron las modificaciones tanto teológicas como políticas que llevaron al cristianismo occidental, con la conducción de Roma, a romper definitivamente con el judaísmo. Este trabajo de investigación valida las argumentaciones de Fred en la existencia de los elementos de ruptura religiosa a mediados del siglo II, y plantea la confusión que tiene Stark en no poder visualizar adecuadamente que a pesar del comienzo del proceso de ruptura aún podían continuar ingresando judíos helenistas al cristianismo sobre todo en el sector oriental del Imperio, ya que estos grupos estaban altamente judaizados.

Una prueba de las conexiones judías del cristianismo oriental es la propia controversia pascual donde las resistencias a la modificación de la fecha hebrea provienen siempre de las congregaciones orientales. Al cristianismo oriental continuaban uniéndose los judíos helenistas, como dice Stark (1996). Sin embargo, la posición de Fred (1984) no se contrapone con la de Stark al explicar que el proceso de ruptura religiosa comenzó entre los años 145 y 170. Por una parte, la resistencia del cristianismo oriental a los cambios de Roma justifican la posición de Stark, pero las modificaciones que

intenta imponer la autoridad romana son la prueba de que ya había comenzado el proceso de ruptura, que en Occidente se encontraba mucho más avanzado que en el cristianismo de Oriente. Otra prueba de la compatibilidad de las argumentaciones se encuentra en la biografía de San Ireneo de Lyon (130-200), este hombre, celebraba la pascua en la fecha judía cuando era joven como discípulo directo de Policarpo de Esmirna (Policarpo dice la tradición fue discípulo de Juan el Evangelista). Cuando Ireneo en el año 157 fue enviado a las Galias por Policarpo, no sabemos en qué momento entre los años 160 y 180 modificó la fecha pascual y se ajustó a la nueva fecha romana. Esto demuestra que los “cristianos orientales” continuaban con prácticas y costumbres judías que permitían como dice Stark que durante gran parte del siglo III miles de judíos helenistas se unirían al cristianismo, sin embargo, esto no es incompatible con la posición de Fred (1984) que dice que entre los años 145 y 170 las autoridades romanas comenzaron a producir cambios esenciales para la construcción del cristianismo como una entidad religiosa independiente del judaísmo.

Quiero señalar también como últimas referencias mis cuatro libros sobre los orígenes del cristianismo que contienen un material importante a la hora de comprender el proceso del nacimiento cristiano: *Las raíces judías del cristianismo* (Buenos Aires: Futurum, 1994), *El judaísmo de San Pablo*, edición privada (Buenos Aires, 2003), *El sábado hebreo en el cristianismo* (Buenos Aires, 2004), *El judaísmo de Jesús* (Buenos Aires, 2008).

Con estas breves explicaciones sobre el estado de la cuestión en la que se encuentran las investigaciones sobre el siglo II nos adentramos directamente en la materia.

## PARTE 1

# El siglo I

*Vosotros adoráis lo que no conocéis,  
Nosotros adoramos lo que conocemos,  
Porque la salvación viene de los judíos.*

**Jesús (Juan 4:22)**

## Capítulo 1.1.

### El Concilio de Jerusalén del año 50 y el nacimiento de un grupo mesiánico

*Cuando se explique adecuadamente el Nuevo Testamento,  
será posible una religión común a judíos y cristianos,  
ya que la sustancia del cristianismo es el judaísmo.  
Cuando el cristianismo borre la mitología que ha construido  
se encontrará con la enseñanza ética del judío Jesús.*

**Moisés Mendelshon, enero de 1770**

En mi obra *El judaísmo de Jesús* (Buenos Aires, 2008) ya he probado en forma clara la vinculación del rabino de Nazaret con la Torá de Israel. No tiene ningún sentido reiterar toda la investigación que he realizado en aquella obra, donde expongo con total transparencia la relación de Jesús con el judaísmo. Lo vuelvo a reiterar para dejarlo bien claro: Jesús, ni en su calidad de rabino, ni en su calidad de profeta de Israel, ni en su posible calidad mesiánica, jamás se desvinculó de la observancia de la Torá y de su adhesión completa al pueblo judío<sup>1</sup>.

Como ya he explicado varias veces, hay cientos de fundamentos históricos y teológicos para afirmar sin lugar a dudas que Jesús de Nazaret jamás fundó ni pensó en crear el cristianismo. El cristianismo es el producto histórico de ciertas circunstancias del judaísmo del siglo I, y de un desarrollo histórico que terminó en el siglo II con la creación de esta nueva religión. No se le puede atribuir al rabino Jesús de Nazaret ninguna intencionalidad de separar o de dividir el judaísmo.

Reitero, que cualquier idea contraria a lo que hemos expuesto es completamente antihistórica, y pertenece al campo de las justificaciones teológicas que tienen como objetivo sostener la independencia religiosa del cristianismo.

Al desaparecer de la escena histórica Jesús de Nazaret lo que se había creado era una pequeña comunidad judía mesiánica. No existía ninguna diferencia entre los judíos en general y los judíos que se encontraban dentro de este pequeño grupo. En muchas congregaciones judías de la Diáspora ni se había oído hablar de este grupo mesiánico completamente minúsculo. La relevancia de un rabino muerto por el Imperio Romano era prácticamente nula dentro del mundo judío, Roma habitualmente llevaba a la muerte a cientos de judíos a quienes se los martirizaba y crucificaba. Una crucifixión más dentro del mundo judío era el símbolo de la opresión del Imperio Romano a una provincia rebelde como era Judea<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Existen muchas investigaciones sobre la judeidad de Jesús como, por ejemplo, *Jesús de Nazaret: su vida, su época, sus enseñanzas*, de Joseph Klausner [Barcelona: Paidós], 2ª ed., 1991.

<sup>2</sup> Lamentablemente importantes investigadores de la historia de los orígenes del cristianismo continúan designando

A pesar de la importancia central que tiene la crucifixión de Jesús para el cristianismo actual debemos afirmar sin lugar a dudas que dicha crucifixión no tuvo ninguna importancia en términos de la historia judía. Roma crucificaba todos los días o todos los meses a los rebeldes al Imperio, y con mayor razón si un grupo de judíos había designado a su rabí como el Mesías de Israel, con todas las connotaciones políticas que tiene este nombramiento. A ojos de Roma, todo pretendiente a Mesías era indudablemente un elemento nacionalista judío que desequilibraba la ocupación militar en Judea. Tenemos importantes pruebas de que los judíos mesiánicos que siguieron a Jesús (entre ellos, los Shelijim, apóstoles) tenían una fuerte tendencia nacionalista revolucionaria, a tal punto que se registra la única pregunta que se le hace luego de la resurrección (Hechos de los Apóstoles Cap. 1, Versículo 6) ¿Cuándo restauraras el Reino de Israel? Indudablemente este interrogante no es “espiritual”, no podemos pensar (como lo interpretan muchos teólogos del cristianismo) que la pregunta hacía referencia al Reino de los Cielos, sino que la restauración nacional de Israel indudablemente constituía un objetivo político de este grupo judío. Jesús responde (Vers. 7) que no les corresponde a ellos conocer los tiempos que Dios (el Padre dice el texto) fijó para este acontecimiento. De esta respuesta, se derivan claramente dos conclusiones, en primer lugar, Jesús no sabe cuáles son los tiempos (de lo contrario hubiera respondido el tiempo de la restauración nacional judía)<sup>3</sup>, sin embargo, lo que entendemos de la mayor importancia se encuentra no en la respuesta sino en la naturaleza de la pregunta y la consiguiente respuesta de Jesús, la pregunta es un interrogante sobre la restauración nacional del pueblo judío y no tiene ninguna relación con un Reino de los Cielos, sino con la instauración de un reino político aquí en la tierra. Esto demuestra indudablemente que los primeros seguidores judíos de Jesús de Nazaret no pretendían otra cosa que la gloria política de Israel. Por lo tanto, las características de un mesianismo espiritual vendrán con otro judío, Saúl de Tarso (Pablo) pero no existirá un mesianismo en la primera época del movimiento sino un mesianismo político.

Mientras que el movimiento judío mesiánico buscaba el reconocimiento del mesianismo de Jesús por parte del resto del pueblo judío (30-50) surgió a consecuencia de esto el denominado “problema de los gentiles”.

En realidad, el problema de los gentiles fue un asunto inicialmente accesorio en el programa de difusión del mesianismo dentro del pueblo de Israel. Jamás existió un programa de difusión del mesianismo monoteísta judío a partir de Jesús de Nazaret, aunque indudablemente se le pretendió poner en boca de Jesús algo que este nunca dijo al final del texto evangélico de Mateo (Levi ben Alfeo)<sup>4</sup>.

He probado científicamente en mi obra *El judaísmo de Jesús* (2008) que Jesús tenía el mismo vínculo que todos los profetas de Israel con los gentiles (no judíos), pero sin embargo, cuando el grupo saltó al mundo gentil se tuvo que forzar las relaciones de Jesús fuera del ámbito del pueblo judío.

¿En qué sitio oraban los primeros discípulos judíos de Jesús de Nazaret luego de su desaparición?

Leemos en la obra Hechos de los Apóstoles (capítulo 3 versículo 1): «Pedro<sup>5</sup> y Juan subían al Templo a la hora nona, hora de oración».

La primera referencia del sitio donde rezaban los primeros seguidores mesiánicos era el Gran Templo de Jerusalén. Por supuesto, no existían las “iglesias”.

Todos los primeros judíos seguidores de Jesús, así como Saulo de Tarso (San Pablo) como todos los judíos y gentiles del siglo I que conformaron el movimiento mesiánico nazareno (denominado

a Judea en tiempos de Jesús como Palestina cuando este nombre aparece con el emperador Adriano luego de la tercera rebelión judía en el año 135. Así que es completamente erróneo denominar con el nombre de Palestina a la provincia de Judea en el siglo I.

3 Aquí aparece un problema teológico grave para la doctrina de la Encarnación: si Jesús (en calidad teológica de Dios) no sabe cuándo acontecerá la restauración nacional, ¿cómo puede ser considerado parte de Dios? En este párrafo del libro de Hechos de los Apóstoles queda claro que Jesús no conoce los tiempos que dispuso el Padre (Dios).

4 Es una interpolación manifiesta (ya probada) que los dos últimos versículos de San Mateo (19 y 20) son agregados del Concilio de Nicea o de una época donde los gentiles ya constituían el grupo mayoritario.

5 Pedro es el judío Simón Bar Yoná (Hijo de Jonás) y Juan es el judío Yojanan.

posteriormente como cristianismo) oraban en las sinagogas judías o en el Gran Templo de Jerusalén.

Reiteramos que no existían en el siglo I las “iglesias cristianas”. Iglesia proviene del griego *Eklesia* que significa en hebreo *Kehilá*, o comunidad. Así que cuando los primeros judíos mesiánicos (nazarenos) asistían a las comunidades judías (*Kehilot*) en realidad en lengua griega asistían a las “iglesias”. Pero entonces, ¿Qué son realmente las Iglesias en el siglo I? Son las comunidades judías, son las mismas sinagogas del judaísmo. Reiteramos e insistimos, no existían iglesias cristianas en el siglo I porque no existe el cristianismo, y los judíos mesiánicos (nazarenos) siendo judíos asistían a las sinagogas.

¿Cómo podemos probar la asistencia a las sinagogas de los primeros judíos que integraban el movimiento? El propio texto canónico del libro de Hechos de los Apóstoles nos da las más importantes referencias sobre este asunto:

Y estuvo (Saulo) con los discípulos que había en Damasco algunos días, y enseguida en las sinagogas predicaba a Jesús.<sup>6</sup>

Y llegados a Salamina, anunciaban la palabra de Dios en las sinagogas de los judíos (...).<sup>7</sup>

Más ellos, pasando adelante, desde Perge llegaron a Antioquia la de Pisidia, y entrando en la sinagoga el día sábado (...).<sup>8</sup>

Y al salir ellos, rogaban que en el próximo Shabbat se les hablase sobre estas mismas cosas. Y una vez disuelta la reunión de la sinagoga, muchos de los judíos y de los prosélitos adoradores de Dios siguieron a Pablo y a Bernabé, los cuales hablando con ellos, les persuadían a que perseverasen fieles a la Gracia de Dios. Y el Shabbat siguiente casi toda la ciudad se reunió para oír la palabra de Dios.<sup>9</sup>

Y aconteció en Iconio, según su proceder habitual, entrar ellos en la sinagoga de los judíos y hablar de tal manera que creyó gran multitud (...).<sup>10</sup>

Y al llegar el día de Shabbat, salimos fuera de la ciudad a la orilla de una corriente, donde pensábamos había un lugar de oración, y sentándonos hablábamos a las mujeres que habían concurrido.<sup>11</sup>

Habiendo hecho el viaje pasando por Anfípolis y Apolonia, llegaron a Tesalónica donde había una sinagoga de los judíos.<sup>12</sup>

Los hermanos inmediatamente de noche, hicieron salir a Pablo y a Silas para Berea. Ellos, en llegando, se fueron a la sinagoga de los judíos (...).<sup>13</sup>

Ya en Atenas, mientras los aguardaba, se irritaba el espíritu de Pablo en su interior, viendo como estaba llena de ídolos la ciudad. Discutía, pues, por una parte, en la sinagoga de los judíos (...).<sup>14</sup>

Discutía cada Shabbat en la Sinagoga de la ciudad (Corinto) y se esforzaba por persuadir a judíos y a

6 Hechos de los Apóstoles 9:19-20.

7 Hechos de los Apóstoles 13:5.

8 Hechos de los Apóstoles 13:14.

9 Hechos de los Apóstoles 13:42-44.

10 Hechos de los Apóstoles 14:1.

11 Hechos de los Apóstoles 16:13.

12 Hechos de los Apóstoles 17:1.

13 Hechos de los Apóstoles 17:10.

14 Hechos de los Apóstoles 17:10-11.

griegos.<sup>15</sup>

Y entrando en la sinagoga (de Éfeso) hablaba con entera libertad por espacio de tres meses, discutiendo y persuadiendo en lo tocante al reino de Dios (...). Y esto continuo por espacio de dos años, de suerte que todos los que habitaban el Asia tanto judíos como gentiles pudieron oír la palabra de Dios.<sup>16</sup>

He citado todos estos versículos del texto canónico del libro de Hechos de los Apóstoles para probar varias cuestiones:

Primera cuestión: los primeros judíos mesiánicos (nazarenos) en ningún momento asistían a “iglesias” cristianas separadas de las sinagogas. Por lo que oficialmente durante la época de Saulo de Tarso (40-64/65) todas las predicas paulinas se realizaron dentro del marco del judaísmo. Queda completamente probado que no existían iglesias en el siglo I y que todos los primeros judíos mesiánicos asistían a las sinagogas o en su caso hasta el año 66 al Gran Templo de Jerusalén

Segunda cuestión: queda probado (y remito a mi estudio *El sábado hebreo en el cristianismo*, Buenos Aires, 2004) que los primeros judíos mesiánicos observaban el Shabbat y que no existía el domingo<sup>17</sup> como día de descanso. Siendo asistentes a las sinagogas todos ellos observaban el Shabbat (el descanso sabático del judaísmo). El domingo es una creación posterior del siglo II y tiene relación con la idea de independencia religiosa del cristianismo<sup>18</sup>.

Tercera cuestión: observamos que quien escribe el texto de Hechos de los Apóstoles tiene ya una intencionalidad teológica de separación religiosa cuando hace referencia a “la sinagoga de los judíos”. ¿No eran las sinagogas también sinagogas de los primeros cristianos? ¿Por qué motivo se las nombra como “sinagogas de los judíos”? ¿Existían entonces sinagogas de no judíos en el siglo II? Los marcionistas (que ya estudiaremos quienes son en la parte B de este trabajo) llamaban a sus recintos de oración “sinagogas”, así que gran parte del cristianismo del siglo II no oraba aún en las “iglesias”, sino en las llamadas “sinagogas”. Podemos decir, que no existían Iglesias en el siglo I ni cristianos en las iglesias, sino que existían judíos mesiánicos (y luego gentiles sinagogales) dentro de las sinagogas judías.

Cuarta cuestión: podemos probar que la predica de Saúl de Tarso no tiene relación con el sistema dogmático del Concilio de Nicea del 325 porque si Pablo hubiera realizado una divinización teológica de la figura de Jesús de Nazaret no hubiera podido ingresar a predicar en las sinagogas. Si los diferentes rabinos de las sinagogas de la Diáspora judía permitían el ingreso de Saúl de Tarso para predicar el carácter mesiánico de Jesús de Nazaret es indudablemente porque nadie podía percibir ningún tipo de idolatría en su mensaje. Por supuesto el mensaje paulino era mesiánico pero no idolátrico. Y esto debe ser seriamente explicado para no cometer un error en el análisis histórico.

Quinta cuestión: podemos probar que fue la red sinagoga del judaísmo la que permitió el primer movimiento de expansión del que posteriormente será llamado como “cristianismo”. Sin la red de sinagogas judías que visita el judío Saulo de Tarso (Pablo) y los demás emisarios del rabino de Nazaret no podríamos comprender la primera etapa histórica de la expansión.

Así que, probado científicamente que los primeros judíos que ingresaron al movimiento mesiánico nazareno se encontraban en las sinagogas y observaban en su calidad de judíos plenos el Shabbat, por lo tanto, no podemos decir que existían históricamente como “cristianos”.

15 Hechos de los Apóstoles 18:4.

16 Hechos de los Apóstoles 19:8 y 10.

17 Es más, la colecta de dinero dominical del cristianismo se realiza porque siendo los primeros nazarenos todos ellos judíos observantes del Shabbat no podían tocar dinero en el día de descanso y juntaban el dinero un día después del sábado santo. Así es que el cristianismo permitió la colecta de dinero el día domingo para no violar el Shabbat del judaísmo que observaban todos los primeros integrantes de lo que se conocería luego como cristianismo.

18 Carta Apostólica Dies Domini del Papa Juan Pablo II al Episcopado y al Clero del 31 de mayo de 1998.



Estos judíos se sentían judíos y seguían siendo parte integrante del pueblo de Israel. No hay hasta principios del siglo II ninguna prueba para fundamentar el carácter independiente del cristianismo con relación al mundo judío. Todo el siglo I puede ser considerado como la historia judía de la futura Iglesia cristiana, o la historia de un movimiento mesiánico en el interior del judaísmo.

Ahora bien, dejando en claro, que estos judíos eran judíos (y no se sentían parte de otra identidad religiosa) que observaban el Shabbat (como el cumplimiento de las exigencias de la Torá) y que no pueden ser considerados como científicamente “cristianos”, tenemos que advertir que es un error histórico denominar como “cristianos” a estos judíos.

No es científico denominar a Pablo como cristiano, cuando en realidad es un judío mesiánico (y tampoco pensaba en crear una nueva religión, como lo he probado en mi obra anterior *El judaísmo de San Pablo*, Buenos Aires, 2003). No es científico denominar como “cristiano” a ningún judío del siglo I que se adhería al movimiento mesiánico nazareno, porque ninguno de ellos se consideraba formando parte de una nueva religión independiente del judaísmo.

Si el cristianismo ha denominado como “cristianos” a los primeros seguidores judíos del rabí de Nazaret es para escindir teológicamente lo más rápidamente posible al grupo del mundo judío. Sobre la idea teológica de la “escisión” de los primeros judíos nazarenos del seno del judaísmo me gustaría citar uno de los más importantes autores que estudio la ruptura entre el cristianismo y el mundo judío, dice José Montserrat Torrens:

Las historias del cristianismo antiguo suelen dedicar un capítulo previo al tratamiento de lo que denominan entorno o trasfondo judaico de la naciente iglesia. Tal denominación es metodológicamente equívoca. En efecto, el concepto de “entorno” (trasfondo, contexto) remite a una distinción entre un elemento considerado “actor” y un conjunto de elementos considerados “escenario” de los acontecimientos. Según este modo de aproximación, el judaísmo del siglo I, con sus instituciones y sus tendencias religiosas, fue el “escenario” en el que se produjo y se movió el hecho cristiano. Ahora bien, lo que el juicio histórico ha puesto de relieve en los últimos decenios es que el judaísmo del siglo I no fue el escenario, sino el actor del suceso del surgimiento del cristianismo. Contradistinguir lo cristiano y lo judío en este periodo equivale a introducir solapadamente un a priori que en último término depende de la teología. La relación histórica del cristianismo y el judaísmo debe conformarse a los esquemas categoriales de relación entre la parte y el todo. Una historia del cristianismo del siglo I es una historia del judaísmo que presta atención a unos aspectos particulares. Sólo cuando el movimiento cristiano se desgaja de la sinagoga es pertinente hablar del “entorno” judaico de la nueva religión, y aún entonces la intensidad de las relaciones de procedencia obliga a distinguir entre el entorno judaico, próximo, y el contexto socio-cultural del paganismo, en segundo plano. Otra cosa es la presentación del judaísmo en sus relaciones con el entorno social del mundo greco-romano. Aquí las expresiones “entorno” y “contexto” y similares se aplican adecuadamente al tema de estudio.<sup>19</sup>

Comparto las ideas expuestas por el erudito historiador José Montserrat Torrens (1932) porque puede comprender como el cristianismo ha trabajado la historia de sus “orígenes” a través de los elementos de distinción e independencia, y no en los términos de conexión y dependencia. Sin embargo, el problema de mostrar las líneas de conexión, o directamente el carácter sustancialmente judío del cristianismo inicial hace que todo “cristiano” se pregunta y ponga en tela de juicio su autonomía religiosa. Las consecuencias negativas que percibió la Iglesia a partir del siglo II de una revalorización de sus orígenes judíos crearon las condiciones del paradójico anti-judaísmo cristiano.

Sin embargo, leyendo directamente el texto bíblico no podemos dejar de advertir que estos primeros judíos mesiánicos (nazarenos) nunca dejaron de observar la Torá, y nunca abandonaron la sinagoga como un espacio litúrgico completamente judío. Es más cuando alguna familia judía (o una persona de madre judía) no observaba algún precepto del judaísmo, en su momento el propio Saúl de

19 José Montserrat Torrens: *La sinagoga cristiana* [Madrid: Trotta], 2005, p. 33.



Tarso lo haría cumplir.<sup>20</sup>

Ahora bien, el problema que el movimiento mesiánico (y sobre todo el judío Saulo de Tarso/San Pablo) quería resolver era el status jurídico de los gentiles (no judíos) dentro de las sinagogas<sup>21</sup>.

Quiero ya advertir de una importante situación, lamentablemente el cristianismo posterior hace referencia a Pablo como el “Apóstol de los gentiles”, sin embargo, no existe una campaña activa de incorporación de los gentiles por parte de Pablo en forma masiva, sino una propaganda paulina hacia los gentiles que ya se encontraban incorporados físicamente dentro de las sinagogas judías.

Lo que se pretendió resolver en el proceso de trabajo paulino no fue la expansión del movimiento dentro de los límites religiosos del judaísmo, sino que lo que se pretendió fue la de establecer un marco de legitimidad a los gentiles (no judíos) que hacía años que ya se encontraban dentro de las sinagogas participando activamente en el marco del judaísmo.

Los primeros gentiles que se unen al movimiento mesiánico nazareno no son gentiles del exterior al marco sinagoga sino, por el contrario, son gentiles que se encuentran incorporados a las congregaciones hebreas (particularmente en la Diáspora). Esto es importante de destacar, ya que fueron las sinagogas del judaísmo del siglo I las que le otorgaron la primera masa crítica de fieles al posterior cristianismo.

Antes de continuar, debemos realizar una clasificación importante de los tres diferentes grupos que existían dentro de las sinagogas en el siglo I. Por otra parte, considerar que a medida que las sinagogas se iban alejando geográficamente de Judea y su entorno más inmediato, la cantidad de gentiles (no judíos) aumentaba. Es de suponer, que las sinagogas más occidentales tendrían una gran cantidad de población de origen gentil y en forma inversa las sinagogas orientales tendrían una mayor cantidad de población judía por su cercanía con Judea. Los tres grupos dentro de la sinagoga eran:

1. Los judíos, seguramente muchos de ellos descendientes de los primeros fundadores de la congregación, o eventualmente los mismos que realizaron la fundación de la comunidad (Kehilá o Ekklesia).
2. Los prosélitos de Justicia (Guer Tzedek) eran aquellos gentiles que hacía muchos años se habían convertido formalmente al judaísmo, en el caso de los hombres con el Berit Milá o corte del prepucio, circuncisión, y en el caso de las mujeres con la inmersión ritual. Estos por su observancia completa de la Torá se enlazaban matrimonialmente con los judíos del primer grupo.
3. Los prosélitos de la Puerta (Guer Toshab) o también denominados como “Temerosos de Dios”. Estos últimos no se convertían formalmente al judaísmo, sino que se encontraban dentro de la comunidad como simpatizantes. Estos no se circuncidaban ni en el caso de las mujeres realizaban la inmersión ritual. No eran conversos al judaísmo pero eran adherentes o amigos.

Los tres grupos convivían dentro del marco sinagoga. Los dos primeros grupos, es decir, los judíos cuyos antepasados inmediatos eran judíos se encontraban integrados con los gentiles convertidos. El tercer grupo, de los gentiles “Temerosos de Dios” quienes no se habían convertido no se podían integrar completamente a la comunidad.

¿Cuál era el principal problema que tenía el tercer grupo (Prosélitos de la Puerta) para incorporarse definitivamente al judaísmo?

La Circuncisión. Los hombres provenientes del mundo no judío tenían temor a ser circuncidados.

20 Como fue el caso de Timoteo, hijo de una mujer judía creyente y de padre gentil, pero que no se encontraba circuncidado. Era tal el cumplimiento del precepto judío que Saúl de Tarso en su calidad de observante de la Torá lo tomó y le circuncidó (Hechos Cap. 16 vers 1 y 2). ¿Cómo vamos a decir luego que Saúl de Tarso no observaba la Torá? ¿O cómo vamos a designar a Pablo como cristiano cuando cumple completamente la ley judía?

21 *Conflicto e identidad en la Carta a los Romanos: el contexto social de la carta de Pablo*, Philip F. Esler [Estella: Verbo Divino], 2006.

Recordemos que una pequeña infección durante el proceso de corte del prepucio podía llevar a la muerte de la persona. Ante esta situación el gentil no se circuncidaba y quedaba en calidad de “incircunciso”. En cambio, las mujeres, a las que simplemente se les pedía el baño de inmersión ritual para la conversión al judaísmo, ellas eran admitidas al segundo grupo en forma casi automática. Así que se llenaron las congregaciones hebreas de la diáspora de mujeres, pero los hombres se autoexcluían por el problema de la circuncisión.

¿Cuál era, entonces, la situación real dentro de las sinagogas de la diáspora judía? Cada día se incorporaban más gentiles sin circuncisión que no podían participar de pleno derecho en la actividad comunitaria judía. Hasta como hemos podido ver en el caso de un hijo de madre judía como Timoteo, las familias tenían cierto temor a la observancia de la circuncisión. Todo el problema entonces de la legitimidad de los gentiles (no judíos) dentro del judaísmo institucional estaba marcado por el asunto de la circuncisión. Y este asunto no tenía ninguna relación con el problema inter-judío del mesianismo.

Ahora, por un momento, imaginemos al judío de Tarso (Saulo) ingresar en las sinagogas proclamando el mesianismo de Jesús de Nazaret. Hasta aquí no existe una problemática que afectará los límites de la identidad religiosa/nacional judía. Sin embargo, el problema de la circuncisión si es un problema que afectaba la integridad de la identidad religiosa/nacional del pueblo judío.

Supongamos que un gentil del grupo de los “Temerosos de Dios” cree en el Mesías Jesús de Nazaret. Este gentil aún no incorporado formalmente al judaísmo ya es un “mesiánico”. Entonces el interrogante ahora es ¿Se podía creer en el Mesías de Israel sin pertenecer al pueblo de Israel?

Entonces aparecen dos posiciones diferentes, algunos de los primeros judíos mesiánicos (nazarenos) que luego serán denominados como “judaizantes” afirmaran que no es posible creer en el Mesías de Israel si este gentil no se integraba al pueblo judío. Otros afirmaban que era posible creer en el Mesías de Israel sin pertenecer formalmente al pueblo judío debido a que nunca en el judaísmo se ha obligado a los gentiles a convertirse al judaísmo. Este problema, aunque indirectamente relacionado con el mesianismo, en realidad no tenía una relación directa con el asunto del “Mesías si/Mesías no” que era hasta ahora el núcleo del debate dentro del mundo judío. Saulo de Tarso en sus primeros años se ve envuelto en estos interminables debates dentro de la teología judía. El interrogante de aquella época era: ¿ha llegado o no el Mesías de Israel? Sin embargo, si el Mesías de Israel ha llegado, ¿qué efectos tiene su llegada para los gentiles (no-judíos)? ¿Acaso los gentiles no alcanzan la salvación mesiánica a través del Mesías de Israel?

Entonces, no nos encontramos con un debate interior dentro del judaísmo, sino que estamos ante otro problema y es un problema mayor, porque afecta la identidad religiosa/nacional del pueblo de Israel. Si los gentiles no judíos ingresaban en masa dentro de las sinagogas como “Temerosos de Dios” y no se les exigía la circuncisión, entonces la señal de identidad nacional desaparecería, y el pueblo judío se transformaría en una religión universal sin su vinculación nacional.

En cambio, si se mantenía la circuncisión, continuaba el problema de la falta de legitimidad de los gentiles en el marco de las sinagogas. En sí, el problema no será la circuncisión, el problema real serán los límites de la identidad nacional judía.

Ante esta situación, aparecían en el horizonte dos posiciones, fundamentadas en forma válida:

Primera posición: la religión judía debe admitir sin circuncisión a los gentiles a la creencia mesiánica porque en ningún momento el judaísmo ha discriminado la “salvación” a todos los pueblos. Para esta posición no era (ni es) necesaria la conversión de todos los gentiles al judaísmo, sino que ellos pueden seguir siendo gentiles. Actualmente dentro del judaísmo existen muchos que continúan proponiendo a los potenciales conversos al judaísmo la opción de la observancia de las leyes de la Torá a los gentiles. Es interesante, que esta es la posición de Saulo de Tarso. Ahora es gracioso, que si bien la posición de Pablo coincide con la posición de muchos judíos modernos, la crítica a Pablo es que dejó que los gentiles no observaran la Torá. Sin embargo, nosotros nos preguntamos ¿Cómo

es posible por una parte otorgarle validez a los gentiles que alcancen la salvación sin convertirse al judaísmo, y al mismo tiempo decir que Saulo de Tarso tergiversó o modificó el judaísmo? Saúl de Tarso (Pablo) jamás modificó el judaísmo, simplemente luchó para que el judaísmo aceptará de modo utópico la “salvación de los gentiles” a través de la fe en el Mesías. Porque el carácter universal de los profetas de Israel ya admitía esta salvación universal. La posición paulina está fundamentada estrictamente en el marco de la teología judía tradicional. Si un gentil actualmente se acerca a un rabino ortodoxo y pide su conversión al judaísmo, el rabino actuará en los mismos términos que actuó Saúl de Tarso/Pablo, exigiéndole el cumplimiento de los preceptos de la ley de Moisés para los gentiles (las llamadas siete leyes de Noé que explicaremos más adelante).

La segunda posición<sup>22</sup> (que será sostenida por el grupo de los judaizantes) dirá que para que un gentil quiera reconocer al Mesías de Israel debe circuncidarse y aceptar completamente la observancia de la Tora. El gentil se debe convertir formalmente al judaísmo, y a partir de allí, siendo judío, puede conectarse con el Mesías. No se alcanza la redención fuera del judaísmo, sino que se debe ser judío a todos los efectos, y entonces en cumplimiento de la Ley de Moisés llegar a la fe en el Mesías. No es posible que la fe en el Mesías automáticamente provoque la “salvación de los gentiles”, porque entonces ¿Con que objetivo siguen los judíos observando la Torá? Si la salvación se obtiene a través de la fe en el Mesías entonces, ¿para qué observar la Torá? ¿no tiene entonces eficacia redentora la Torá? ¿O la Torá es simplemente el marco de identidad del pueblo de Israel?

Estamos, entonces, ante un problema que tiene muchas aristas y no es tan simple como aparece a primera vista. Quiero exponer todos los problemas que causa la solución de este asunto.

Estamos entonces ante varios problemas superpuestos unos de otros, y el judaísmo entendía que resolver el problema implicaba automáticamente crear mayores problemas subsiguientes.

Vamos a intentar poner orden a la cantidad de problemas teológicos que aparecen en el interior del judaísmo si se quiere dar una solución adecuada. A mi modo de ver, la genialidad de Pablo es otorgarle varias soluciones al problema, pero las soluciones fueron tan utópicas que terminaron creando en el siglo II lo que nosotros conocemos con el nombre de cristianismo.

No fue Pablo directamente quien creó el cristianismo, pero si las soluciones utópicas de carácter mesiánico provocaron un descontrol real dentro de las congregaciones judías lo que dio lugar a la aparición de diversas soluciones teológicas en el siglo II que terminaron en el fenómeno cristiano.

Primera cuestión: ¿Es el pueblo de Israel como observante de la Torá el único que será redimido al final de los tiempos o los gentiles también alcanzarán la salvación?

A esta primera cuestión, todo el judaísmo histórico ha establecido de forma bien clara que los gentiles (no judíos) que no se encuentren integrados al pueblo de Israel alcanzarán la salvación. Dios es Dios de todos los pueblos no solamente del pueblo judío.

Aquí aparecen dos sub-cuestiones importantes:

- a) Los gentiles deberían unirse al pueblo judío y fusionarse con él.
- b) O serían redimidos manteniendo cada uno su naturaleza nacional.

Lo que aparentemente estaba sucediendo es que los gentiles hacía ya un largo tiempo que se estaban naturalmente incorporando (acercándose lentamente) a las sinagogas. Las congregaciones judías del siglo –I eran lo suficientemente liberales para dejarlos ingresar al recinto sinagoga y compartir el judaísmo con los judíos genealógicos. Esta situación histórica creaba la dificultad de la igualdad o desigualdad de los gentiles (no judíos) frente a los judíos.

---

<sup>22</sup> Sobre las ideas del judeocristianismo se puede leer la excelente investigación *Teología del Judeocristianismo*, de Jean Danielou [Madrid: Cristiandad], 2007.

Segunda cuestión: Si tanto judíos como gentiles (para el judaísmo) alcanzan la salvación, entonces, ¿para qué seguir siendo judíos? El propio judaísmo “nacional” se suicidaba con esta teología, y entonces aparecía un tipo de judaísmo internacional mesiánico que reemplazaría al judaísmo nacional. Si el judaísmo nacional era reemplazado por este judaísmo internacional mesiánico entonces se debía realizar una transformación interior dentro del pueblo judío que permitiera la disolución de sus características nacionales para admitir a los gentiles. El precio a pagar por el pueblo de Israel era muy alto, y en cierto modo iba contra las tradiciones nacionales que se habían desarrollado en forma firme en los últimos siglos. Sin embargo, el judaísmo nacional iba a resistir la tentación histórica de la disolución en medio de los gentiles. ¿Y si el objetivo no era la disolución del pueblo de Israel entre los gentiles sino la judaización de los gentiles en medio de las congregaciones judías? Quizás Pablo (y los judíos universalistas) aún no habían previsto el ingreso de miles de gentiles a las congregaciones de Israel, sino que el objetivo central de este grupo era lograr la “igualdad jurídica” y por lo tanto, religiosa de los gentiles dentro del judaísmo.

A esta segunda cuestión, los gentiles que observaran las siete leyes de Noé (que estudiaremos) cumplirían con la Torá de Moisés en su calidad de no judíos. Y entonces retorna la pregunta, ¿Los gentiles pueden observar los mínimos indispensables de la Torá a través de las siete leyes de Noé y no necesariamente a través de todos los preceptos del judaísmo? ¿Qué sucedía en una congregación judía del siglo I cuando se unía en matrimonio un judío observante de la Torá con una gentil que cumplía las siete leyes de Noé? ¿Los hijos qué observaban? En realidad los hijos de estos matrimonios mixtos al observar las siete leyes de Noé alcanzaban la salvación a través de la propia teología judía.

El gran interrogante era: ¿Qué identidad tenían los hijos, eran judíos o gentiles? Si era hijo de madre gentil no se necesitaba la circuncisión, entonces si el padre judío pretendía realizar el ritual del corte del prepucio, llegaba su madre gentil e interrogaba ¿Para qué mi niño tiene que ser circuncidado si yo soy gentil y además como gentil en cumplimiento de las siete leyes de Noé se puede alcanzar la salvación por observancia de la Torá? Entonces la incorporación de los gentiles dentro de las sinagogas sin la conversión formal al judaísmo podía lograr que este tipo de judaísmo nacional desapareciera desde adentro. ¿Y si finalmente todas las congregaciones judías por la mixtura de sus casamientos terminaban cumpliendo las siete leyes de Noé? Si las siete leyes de Noé se legislaron para ayudar a los gentiles con el objetivo de unirse a la fe de Israel, paradójicamente estos mismos gentiles si ingresaban en masa terminarían a través de su proceso de “noejización” de transformar al propio judaísmo. ¿Y si el futuro de todo el judaísmo en su conjunto era solamente el cumplimiento de las siete leyes de Noé? ¿Cuál sería el precio histórico? La transformación del pueblo judío en una religión internacional mesiánica que rebajaría las prescripciones legales de la Torá a sus mínimos.

Y así llegamos al tercer interrogante: Si el precio a pagar por la expansión del pueblo de Israel a nivel universal era la renuncia a la circuncisión como señal de identidad. ¿Por qué motivo no se abandonaba la circuncisión con el objetivo de una conversión en masa de millones de gentiles a la fe del Mesías observando los mínimos de la Ley de Moisés?

Los universalistas judíos podían pensar que si todo el mundo gentil cumpliera con la observancia de las leyes de Noé, que significa el cumplimiento de la ley de Moisés para los gentiles, el judaísmo se expandiría sin frenos por todo el Imperio Romano.

Sin embargo, en el momento en que el judaísmo podía haberse expandido eventualmente sin fronteras nacionales, y quizás convirtiéndose en una religión universal, en ese mismo instante histórico las fuerzas del nacionalismo judío más potente surgieron de las entrañas del pueblo de Israel y llevaron a la rebelión nacional de Judea del 66/70 contra el Imperio Romano.

Entonces podemos advertir una nueva paradoja histórica más, el judaísmo en tanto religión era muy atractivo para las masas gentiles del Imperio Romano, y al mismo tiempo en tanto “nacionalidad” eran considerados rebeldes políticos contra el mismo Imperio que lo acogía. Los judíos de Judea consideraban a los “gentiles” como sus enemigos en tanto, que los romanos eran los ocupantes de su

“patria”, pero los judíos de las congregaciones de la Diáspora, los romanos y demás pueblos romanizados del resto del Imperio eran amigos y hasta adherentes de la religión mosaica.

El judaísmo internacional mesiánico de la diáspora (en la línea paulina) advertía que el judaísmo tenía una oportunidad histórica en expandir su moral en todo el Imperio en esas masas de gentiles deseosas de ser incorporadas a la fe de Israel. Sin embargo, al mismo tiempo, el pueblo de Israel en Judea pretendía la liberación política del Imperio Romano. Estas dos posturas llevaban inevitablemente a percibir la función mesiánica de dos modos completamente diferentes. Para el judaísmo internacional de la Diáspora el “Mesías” tenía como función la incorporación de los gentiles a la fe de Israel, y para el judaísmo nacionalista de Judea la función mesiánica se reducía a declarar la independencia política del Imperio Romano. En realidad, existían dos tipos de Mesías completamente diferentes por las necesidades diferenciales de ambos tipos de judaísmo.

Podemos entonces vislumbrar las dos posturas internas del judaísmo en relación a los gentiles y que comprometían indirectamente al tema mesiánico. El universalismo judío, donde todos (judíos y gentiles) alcanzarían la salvación, y por lo tanto, no será necesario que los gentiles observarán la Torá en las mismas condiciones del pueblo de Israel.

Ahora bien, el universalismo judío tiene dos características:

1. ¿Cómo se organizarían los gentiles sin tener contacto con el judaísmo? Es interesante que actualmente (dos mil años después) muchos rabinos ortodoxos del judaísmo viajan a diferentes partes del mundo para organizar congregaciones de “Noajidas”. Cosa que en el siglo I se debía de haber realizado.
2. La realidad histórica del siglo –I y I era que los gentiles Noajidas ya se encontraban participando dentro de las sinagogas.

Así que podemos ver dos tipos de universalismo judío, un primer tipo de universalismo judío que pretende que los gentiles observen las siete leyes de Noé fuera de las congregaciones judías, y otro tipo de judaísmo universalista que pretendía resolver la situación de los gentiles sin circuncisión que se encontraban ya dentro del marco sinagoga.

Sin embargo, una cuestión es el asunto en el marco teórico y otro tema es la resolución del tema en el marco práctico de una comunidad judía real.

La utopía del universalismo judío proponía que siendo los gentiles observantes de las leyes mínimas del judaísmo (Noé), estos se podían integrar a las congregaciones. Pero los nacionalistas judíos advertían que si estos gentiles se incorporaban dentro de las comunidades hebreas con plenos derechos como los judíos observantes, con el transcurso del tiempo, el judaísmo desaparecería si la entrada era masiva (y efectivamente el ingreso de los gentiles fue masivo).

Y si los universalistas pensaban que la conclusión era la contraria, es decir, que los gentiles por imitación de los judíos se judaizarían. ¿Quién realmente llevaba la razón? Entonces nadie conocía el final de la historia, ¿Se judaizarían los gentiles que ingresaron por las siete leyes de Noé o se gentilizarían los judíos? ¿O los gentiles se judaizarían bajo los mínimos de las siete leyes de Noé y los judíos bajarían su nivel de observancia con el objetivo de expandir el judaísmo mesiánico?

En realidad, si los judíos flexibilizaban sus tradiciones y rebajaban el nivel de observancia, y al mismo tiempo se judaizaban parcialmente los gentiles, entonces todos podrían integrar “Israel”. Miles de judíos de la Diáspora ya llevaban una vida flexible, y miles de gentiles ya estaban medianamente judaizados.

Por lo tanto, podemos comprender que la teología que debía construir el judío de Tarso era la fundamentación de esta situación histórica.

Se acusa a Pablo (por gran parte de la historiografía judía tradicional) de haber creado un movimiento mesiánico bajo sus posturas religiosas, y en cambio, mi posición (que entiendo que es hasta



ahora única en el campo de la historiografía) advierte que el judío Saúl de Tarso (San Pablo) creó una teología judía/mesiánica de justificación de la realidad histórica que se vivía dentro del marco sinagoga en la diáspora romana. Si el judaísmo sostenía una visión universalista de redención mesiánica en términos teóricos, Pablo será quien lleve hasta las últimas consecuencias en la práctica dicha redención internacional mesiánica. El precio que podía pagarse por este tipo de teología judía universalista era la confusión en los límites de la identidad religiosa del pueblo judío. La idea paulina era la de flexibilizar dichos límites identitarios para crear un “Gran Israel” mesiánico pero no una nueva religión separada del tronco central del judaísmo<sup>23</sup>.

Indudablemente las conclusiones de Pablo fueron novedosas (como buen seguidor del fariseísmo exegético) y le sería difícil convencer a los judíos mesiánicos de Judea de sus posturas, pero según la visión internacional utópica de Pablo, había llegado el momento histórico donde el pueblo de Israel debía dar un paso “universal”. El precio a pagar sería el de rebajar las exigencias y observancias de la Torá ceremonial, pero esta postura no se encontraba en contradicción con el judaísmo, sino que el judío de Tarso advertía que la Torá en la era mesiánica funcionaría de un modo diferente. Y ese momento había llegado. La “Era Mesiánica” del pueblo de Israel no se produciría a través de la proclamación nacionalista en Judea sino en la judaización o semi-judaización de los gentiles a la fe de Israel. Si miles y miles de gentiles se unían al pueblo de Israel ¿Qué sentido tendrían los levantamientos nacionales del pueblo judío? Si todo el Imperio Romano se judaizaba, el pueblo judío ya no tendría que luchar más militarmente contra Roma, en el fondo Saúl de Tarso era un celote, que encontró en la expansión del judaísmo mesiánico entre los gentiles un verdadero frente de batalla. Todas las rebeliones nacionales del pueblo de Israel no tendrían ya sentido si millones de gentiles aceptaran la fe de Israel a través de las siete leyes de Noé. Esta idea utópica hubiera eventualmente funcionado si las fuerzas del nacionalismo judío en Judea no se hubieran rebelado contra el Imperio Romano. Probablemente Saulo de Tarso pensó que el proceso de incorporación de los gentiles a la fe de Israel iba a ser más rápido que el levantamiento judío en Judea.

Los universalistas podían fundamentar su posición, por la cual, los gentiles en pequeño número serían absorbidos por la población judía mayoritaria dentro de las congregaciones. Los nacionalistas pretendían que los gentiles no se mantuvieran eternamente como “gentiles” y debían formalmente convertirse al judaísmo y observar la Torá íntegramente para admitir al Mesías de Israel. Los universalistas judíos proclamaban que admitiendo a los gentiles por la creencia en el Mesías de Israel posteriormente se incorporarían al judaísmo.

Los nacionalistas judíos proclamaban que si estos gentiles ingresaban formalmente sin la observancia plena de la Torá (incluida la Circuncisión) estos gentiles absorberían a los judíos observantes y sus hijos cumplirían los mínimos legales de observancia de la Torá.

Los dos escenarios eran posibles (¿quién conocía los designios de Dios?):

Si ingresaban miles y miles de gentiles indudablemente las pequeñas congregaciones judías no resistirían la avalancha gentil y se produciría la des-judaización total de estas comunidades. Pero si los gentiles se iban incorporando poco a poco a las comunidades, estos gentiles se judaizarían lentamente provocando un aumento lento y sostenido del mundo judío en todo el Imperio Romano.

Un judío universalista se podía preguntar ¿Y si flexibilizamos los elementos de ingreso al judaísmo y lo expandimos a los gentiles? ¿No es el elemento religioso el núcleo fundamental? Quizás el pueblo de Israel debía transformarse ya que mezclándose con el mundo gentil podía crear un judaísmo universal y flexible. Se producirá así la universalización del monoteísmo a través de un movimiento universal judío de tipo mesiánico, y la “fe en el Mesías de Israel” uniría a judíos y a gentiles. Los universalistas judíos entendían (como Pablo) que la situación de inmoralidad de la sociedad romana era propicia para la expansión del monoteísmo judío. Esta era una oportunidad mesiánica a ojos de

23 Coincide con mi posición la investigación histórica realizada por el Dr. Antonio Piñero explicada magistralmente en su obra *Guía para entender a Pablo de Tarso: una interpretación del pensamiento paulino* [Madrid: Trotá, 2015].

muchos judíos universalistas.

Sin embargo, por otro lado, un judío nacionalista se podía preguntar ¿Y si las promesas de Dios incluyen la “eternidad nacional” del pueblo de Israel por qué motivo era necesario desaparecer de la historia? ¿No trabajamos (cuando hacemos ingresar a los gentiles) al pueblo de Israel a favor de la disolución nacional?

Dentro del judaísmo de la Diáspora aparecieron entonces dos tipos de judíos:

1. Unos judíos diaspóricos que por solidaridad nacional con Judea se volvieron “nacionalistas” y a pesar de su buena situación jurídica dentro del Imperio Romano se mantuvieron fieles al pueblo de Israel. Para esta perspectiva, los gentiles eran los ocupantes militares de Judea.
2. Otros judíos diaspóricos que en su pretensión de expansión del judaísmo a todos los gentiles, y en cumplimiento de las profecías bíblicas pretendían que el judaísmo se flexibilizaría con el objetivo de unirse a los gentiles judaizantes no circuncidados. Para esta segunda perspectiva, los gentiles eran amigos del pueblo de Israel y lentamente eran atraídos a la fe monoteísta.

Para el nacionalismo judío el objetivo del judaísmo fue (y es) el sostén de su identidad religiosa/nacional sin flexibilizar el punto de la circuncisión. El judaísmo nacional entendía que la religión judía era la señal de identidad del pueblo judío. Admitir al Mesías (y siendo el Mesías un factor político de primer orden en el mesianismo del siglo I) debía producir la incorporación formal de los gentiles a la fe de Israel. Si los gentiles ya se encontraban participando en las sinagogas hacía muchos años, entonces se les tenía que obligar a la conversión total.

Ahora bien, la problemática interna del judaísmo del siglo I en este asunto implicaba automáticamente una problemática en el sector gentil.

Los gentiles que se unían al judaísmo “universal” se sentían atraídos por la moralidad judía, por la estructura fuerte de la familia hebrea, por la idea de la abstracción de la divinidad, por el sistema de ayuda a viudas y huérfanos en el orden social, por la igualdad de los esclavos como imagen de Dios en el mundo, etc.

Las ventajas religiosas del judaísmo eran percibidas como altamente positivas por el mundo gentil. Pero estos gentiles que se unían al judaísmo “universal” eran contrarios al judaísmo nacionalista, ya que muchos de estos gentiles eran fieles ciudadanos o habitantes del Imperio Romano.

Y si la propuesta religiosa del judaísmo conllevaba arrastrar la identidad nacional del pueblo de Israel ¿Un gentil que se integrara al judaísmo no podía ser considerado automáticamente como un traidor al Imperio Romano? Existieron en aquella misma época muchos gentiles que se convirtieron al judaísmo nacionalista, por ejemplo, se dice que los padres de Rabí Akiva, eran conversos al judaísmo, como el principal exegeta del judaísmo del siglo II, Aquiles (un griego convertido a la fe de Israel) y que actualmente se lo conoce con el nombre de “Onquelos”.

Es más, existen ciertas teorías no fundamentadas científicamente que llegan a decir que los elementos más nacionalistas del pueblo de Israel provenían de aquellos gentiles conversos del siglo I.

Como se puede ver, el problema del judaísmo en el siglo I en la diáspora se encontraba muy lejos de estar resuelto. Al contrario era un cúmulo de problemas de identidad religiosa mezclados con el problema de la identidad nacional.

No existía una salida simple, y en realidad cada congregación operaba dentro de estas difíciles situaciones de forma completamente autónoma.

Era como si el mesianismo judío como utopía dentro del programa de Pablo venía para arreglar toda la situación de irregularidad jurídica de los gentiles dentro de las sinagogas.

Sin embargo, de acuerdo a lo que fue sucediendo históricamente las cosas se fueron complicando cada vez más, y lo cierto es que las soluciones paulinas provocaron una fuerza de expansión ilimitada de este judaísmo mesiánico, pero paradójicamente al mismo tiempo trajo como consecuencia (duran-

te el siglo II) su des-judaización.

Y el proceso de des-judaización, aunque parezca absolutamente paradójico venía a resolver los problemas teológicos planteados por el judaísmo mesiánico y utópico de Saúl de Tarso/San Pablo. El judaísmo universal mesiánico de Pablo y de muchos otros judíos del Imperio Romano chocaba con las aspiraciones nacionalistas de muchos judíos de Judea y de la Diáspora. En cierto modo, si el Imperio Romano hubiera percibido a la religión judía como simplemente un fenómeno espiritual (y no nacional) no hubiera planteado problemas serios, sin embargo el mesianismo judío de tipo nacional no era utópico/universalista sino era un mesianismo estrictamente político. Por lo que podemos, advertir que el mesianismo judío en el siglo I se bifurcó en dos movimientos, dentro del judaísmo nacionalista, el mesianismo que constituía un movimiento de liberación nacional cuyo contenido político lo hacía claramente subversivo para el Imperio Romano, y por otra parte, el mesianismo judío de tipo universal que pretendía la transformación ética y espiritual de todo el Imperio Romano, su judaización cultural.

Un problema que debemos destacar es que la cuestión de los gentiles se enmarca en la legitimidad que tenían estos dentro del ámbito sinagogal donde ya se encontraban participando. Por lo tanto, debemos explicar que existían gentiles fuera y dentro del marco del judaísmo.

La principal preocupación de Pablo no eran los gentiles del exterior que ignoraban el judaísmo, sino aquellos que conociendo el judaísmo se encontraban integrados dentro de sus comunidades sin su conversión formal al judaísmo. La idea paulina era equilibrar el status de estos gentiles justos (judíos del corazón-Romanos 2:29) con los judíos genealógicos.

Así que debemos suponer que la teología denominada luego como “paulina” que estudiaremos en el próximo capítulo es producto de una preocupación “judía” de Pablo y no representa una teología tendiente a la conversión de los gentiles fuera del ámbito sinagogal.

Lamentablemente la interpretación posterior del cristianismo es que la idea de Pablo fue la de expandir el mesianismo de modo público (como en Atenas), sin embargo, su preocupación teológica provenía de su estrategia para resolver el problema del status de los gentiles dentro de las sinagogas.

Ahora bien, donde se encontraba el problema real que estamos explicando. Si los gentiles cumplían las siete leyes de Noé<sup>24</sup>:

1. No blasfemar contra Dios
2. No matar
3. No incurrir en idolatrías
4. No tener relaciones sexuales prohibidas
5. No comer partes de un animal vivo
6. Instituir tribunales de justicia
7. No robar

Estas siete leyes de Noé que provenían de una antigua tradición del judaísmo fueron registradas hacia el año 200 en la Tosefta. En el judaísmo del siglo I muchos rabinos conocían algunas o aplicaban parcialmente algunas de estas leyes. Por ese motivo, podremos ver que en el Concilio del 50 los “Shelijim” (Apóstoles judíos de Jesús) impondrán cuatro<sup>25</sup>:

1. Os abstengáis de lo sacrificado a los ídolos
2. Os abstengáis de la sangre

24 Mario J. Sabán: *El judaísmo de San Pablo* [Buenos Aires], 2003, p. 198.

25 Hechos de los Apóstoles 15:20.



3. Os abstengáis de los animales estrangulados
4. Os abstengáis de la fornicación

Aparentemente los números de leyes de Noé uno y tres se cumplirían dentro de la primera ley de lo que se llamará con el tiempo el “Decreto Apostólico” del año 50.

Estas dos fuerzas interiores del judaísmo se dieron cita en lo que se denomina como el “Concilio de Jerusalén” del año 50. Todos sus componentes eran judíos mesiánicos (nazarenos), pero ya podemos vislumbrar en forma muy nítida las dos posturas que hemos expuesto (universalismo y nacionalismo). Por lo tanto, las dos posturas del Concilio (si es que no existieron otras perspectivas que no aparecen escritas en el libro de Hechos), representan en realidad dos perspectivas generales del judaísmo del siglo I.

Ninguna de estas dos fuerzas se encuentran fuera del marco del judaísmo, por lo que tampoco podemos hablar aquí de “cristianismo” (porque esta religión no existía), lo que podemos encontrar en el debate del año 50 es un enfrentamiento entre los universalistas y los nacionalistas dentro del marco de la identidad judía.

Tenemos que comprender, que en ningún momento los “Shelijim” del rabino Yeoshua estaban fundando otra religión denominada posteriormente como “el cristianismo”, sino que pretendían la universalización del judaísmo para los gentiles a través del mesianismo.

Quiero dejar en claro que esta diferencia conceptual no debe ser considerada literal, porque los universalistas al no dejar de ser judíos tenían ciertos rasgos religiosos de identidad nacional judía, y los nacionalistas al no abandonar el espíritu profético no se oponían a la propagación universal del monoteísmo. Así que la división entre estos dos grupos no necesariamente era una línea divisoria clara. Podían existir judíos nacionalistas que comprendían la redención universal de los gentiles pero sin interferir en la política nacional del pueblo judío, y podían existir judíos universalistas que comprendían las razones nacionalistas del pueblo de Israel en su levantamiento contra el Imperio Romano. En el fondo, todos eran judíos y querían el mejor camino para su nación.

El problema era fundamentalmente metodológico, sin embargo, las consecuencias que surgirían de las decisiones adoptadas por este Concilio de Jerusalén en el año 50 serán profundas para toda la historia religiosa de Occidente.

Ahora bien, lo que también estaba aquí en juego era la respuesta a otro interrogante:

¿El Mesías de Israel provocaba automáticamente la redención espiritual al mismo tiempo que la restauración política del Reino de Israel? ¿Y si las estrategias de Dios eran otras? ¿Y si la entrada de los gentiles a Israel operaría en primer lugar, y luego se produciría la independencia nacional del pueblo judío? ¿Cuáles eran los pensamientos de Dios para la salvación de la humanidad a través del pueblo de Israel? ¿Era y es Israel un fin en sí mismo o un medio para que todas las naciones alcancen la redención universal? Estos interrogantes daban vueltas alrededor de las mentes de los judíos universalistas.

Quizás había que esperar varios siglos para la restauración nacional del judaísmo (el mesianismo político) y trabajar exclusivamente por el mesianismo internacional utópico de incorporación de los gentiles. ¿Quién realmente conocía la voluntad del Dios de Israel? ¿Debería dejarse en suspenso el renacimiento nacional para lograr la salvación internacional de los gentiles? Probablemente la restauración nacional vendría sola si se operaba en primer lugar la redención internacional de los gentiles a través del mesianismo.

Todos los elementos del judío de Tarso son exclusivamente judíos:

1. Su mesianismo redentor.
2. Su esfuerzo teológico de legitimación de los gentiles a la fe de Israel.

3. Su observancia de las ceremonias de la Torá para con los judíos hijos de madre judía (como en el caso de Timoteo).
4. Su pedido para que los gentiles pudieran salvarse sin la circuncisión como en Gálatas.
5. El diferente funcionamiento de la Torá en la era mesiánica (Torá de Atzilut se denominará dentro del misticismo judío).

No hay nada en su prédica y en su actuación que se encuentre fuera del marco de la identidad del judaísmo.

Sin embargo, este tipo de judaísmo internacional mesiánico trabajando por la salvación de los millones de gentiles ¿no abandonaría la esperanza en la redención nacional judía en su Tierra?

Todas estas preguntas daban vueltas en las cabezas de los judíos del siglo I, y fueron interrogantes urgentes para los mesiánicos judíos que seguían a Jesús de Nazaret. Sin embargo, tenían ante sí una tarea grandiosa, “Israel se podía convertir realmente en la Luz para los gentiles”, y el Mesías de Israel funcionaría como la imagen del Mesías internacional, y a través de dicho Mesías los gentiles conocerían al Dios de Israel. Si los judíos buscaban al Mesías porque ya conocían a Dios, ahora los gentiles buscarían a Dios a través del Mesías. En realidad, se había creado un camino de ida y vuelta, los judíos ya tenían al Dios de Israel y ahora esperaban al Mesías, en cambio, los gentiles, a través del Mesías se incorporaban al pueblo de Dios y así adoptaban la fe de Israel. Los gentiles serán hijos adoptivos del Dios de Israel, y los judíos hijos por la carne, pero al final todos hijos del mismo Dios de Israel.

Por otra parte, no debemos pensar que estas preguntas deben ser reducidas a los judíos mesiánicos del movimiento nazareno, estos interrogantes han recorrido toda la historia del judaísmo. ¿Era el pueblo de Israel un instrumento divino para la redención universal? Y si esta era su función ¿el trabajo para la redención nacional no era realmente un obstáculo para la redención internacional? ¿Y si al cumplir la redención internacional mesiánica se estaba observando realmente la función histórica del pueblo de Israel? ¿Y si aferrarse al espíritu nacional no provocaba el abandono de la función mesiánica internacional?

Si todo el esfuerzo nacional era inútil (y esto fue lo que percibieron muchos miles de judíos dentro del Imperio Romano al fracasar las diferentes rebeliones de Judea) hasta que Dios lo dispusiera y llegara el momento histórico, mientras tanto ¿no había que trabajar para la redención de los gentiles?

Entonces la idea del mesianismo judío ya no funcionaba en su perspectiva nacional, sino como idea/fuerza redentora de los gentiles de todo el Imperio Romano.

El judaísmo universalista al desactivar la idea de la redención nacional en términos militares situaba todas las energías del monoteísmo hebreo en la tarea de la expansión sobre unos mínimos legales del judaísmo (las leyes de Noé).

Si este grupo judío estaba convencido que el Mesías había llegado al pueblo de Israel entonces se debía trabajar en algún frente. Parece que los primeros judíos que siguieron a Jesús de Nazaret estaban convencidos de la restauración nacional en Judea como hemos visto por la primera pregunta que le hacen sus discípulos después de su inmediata resurrección<sup>26</sup>.

Sin embargo, quien modifica absolutamente el programa inicial del movimiento, es el judío Saúl de Tarso, y si no lo modifica completamente le otorga un cariz diferente, porque le aplica dos factores fundamentales, el primer factor indudablemente será la organización flexible del grupo al lograr construir congregaciones mesiánicas autónomas del centro religioso de Jerusalén, y el segundo factor, su compatibilidad teológica con el judaísmo. Quiero dejar este punto bien claro (y lo trataremos en el segundo capítulo de la Parte A) Saúl de Tarso aplicó una teología completamente judía y no se desvió en absoluto del judaísmo (como lo proponen hoy teólogos e historiadores tanto del judaísmo como

<sup>26</sup> Hechos de los Apóstoles 1:6.

del cristianismo). Es verdad que creo una teología judía muy novedosa, pero dicho pensamiento tenía bases de fundamentación exegética muy sólidas desde la perspectiva de la teología del judaísmo.

Podríamos decir, que es el mismo éxito de la teología judía de Saulo quien provoca la apertura de este Concilio de Jerusalén del año 50, porque nuevamente aparece con urgencia el interrogante: ¿El Mesías de Israel restauraría el poder político judío y luego los gentiles se redimirían? O por el contrario ¿Los gentiles aceptarían en primer lugar el monoteísmo judío y al Mesías de Israel antes de la restauración política final? Pablo, indudablemente escogió el segundo camino. Y si no lo escogió Pablo en forma directa, en realidad lo que sucedió fue que este camino se abrió históricamente en primer término dentro de la realidad sinagoga del siglo –I. Saúl de Tarso tenía en mente dos cuestiones fundamentales, observaba la realidad de los gentiles dentro de las sinagogas y su amor por el Dios de Israel, y quería otorgarles un status legal en igualdad de condiciones que los judíos genealógicos. Todos tenían que ser “uno” en el Mesías de Israel. Esto le otorgaría una fuerza increíble al pueblo de Israel sin coger las armas. Sin combatir militarmente contra Roma, el pueblo judío se fortalecería a través de la estrategia de expansión dentro del mundo gentil.

Si el mesianismo judío poseía un carácter internacional, la función única de la historia judía era la redención ética universal. Por otra parte, a los que se denominarán como “judaizantes” insistirán en lograr el reconocimiento mesiánico inicial del pueblo de Israel para pasar luego al mundo gentil, y los gentiles al integrarse al pueblo judío en forma completa admitieran entonces al Mesías. Los “judaizantes” pretenderán que los gentiles se conviertan completamente al judaísmo a través del rito de la circuncisión.

El análisis estratégico de Pablo es impecable, si los gentiles ingresaran en masa al pueblo de Israel bajo la fe en el Mesías esto provocaría con el tiempo la restauración política judía porque todo el Imperio Romano aceptaría el centro de Jerusalén como su capital espiritual. Los levantamientos judíos del 66, del 114 y el tercero del 132 le dieron a la posición universalista de los judíos la razón.<sup>27</sup>

Entonces había que abandonar la lucha armada (y sostener la independencia nacional) para un futuro muy lejano porque el Mesías no había llegado.

El judaísmo internacional mesiánico en la línea del judío de Tarso estaba convencido que el Mesías de Israel había llegado y la estrategia que se pondría en marcha era la expansión del judaísmo entre los gentiles a través del cumplimiento mínimo de las observancias (según el Concilio del 50) o con la sola “fe en el Mesías de Israel” (según la postura judía de Pablo).

Sin embargo, el judaísmo nacional debía sobrevivir a las duras derrotas políticas que sufrió en su estrategia de rebelión, y quien logró sostener al judaísmo nacional hasta la llegada de los nuevos tiempos fue sin lugar a dudas, el sabio hebreo, Yojanan Ben Zakkai<sup>28</sup>, quien luego de la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 vio muy claro que el judaísmo nacional debía quedar “en suspenso” y enfocó todas las energías nacionales del pueblo de Israel hacia el estudio. El judaísmo se transformará con el tiempo en una religión marcadamente intelectual, y así se “suspendieron en el tiempo” las aspiraciones nacionales del pueblo de Israel.

El judaísmo nacional (al ser derrotado durante los siglos I y II) intentará sostenerse en forma cerrada, y a través del estudio. De allí que los últimos dos mil años, el judaísmo ha pasado por un proceso de fuerte intelectualización. El estudio de la Torá fue la base del sostén de la identidad nacional del

27 Sin embargo, en 1948 con la Independencia del Estado de Israel los judíos nacionalistas lograron sostener la identidad judía a pesar de la expansión del cristianismo, y en el siglo XXI vemos el desarrollo y fortalecimiento del Estado político judío, y por otra parte, la necesidad de redefinición identitaria del cristianismo, porque desgajado durante los últimos dos mil años de sus raíces judías ha perdido el objetivo de redención internacional que se había propuesto inicialmente este grupo de judíos mesiánicos. Las divisiones religiosas internas del cristianismo demuestran lamentablemente que nadie conoce la voluntad de Jesús de Nazaret. Sin embargo, lo paradójico del asunto es que la voluntad de Jesús era elevar espiritualmente el mundo judío.

28 Yojanan ben Zakkai (30-90) fue el precursor del judaísmo rabínico y su tumba se encuentra en la ciudad de Tiberiades. Estableció el Sanedrín en la ciudad de Yabne (Jamnia) totalmente dominado por los fariseos.

pueblo judío a lo largo de la historia, hasta la aparición del sionismo político en el siglo XIX.

Sin embargo, para aquellos judíos (como los nazarenos) que eran mesiánicos consumados (para diferenciarlos del resto del pueblo judío, a los que podemos llamar como mesiánicos potenciales) si el Mesías había llegado y la opción de restauración política no estaba a la vista, el camino indudablemente sería la propaganda monoteísta al mundo gentil, ya que la función mesiánica en la figura de Jesús era principalmente la incorporación de los gentiles a la fe de Israel, y esto por supuesto, independientemente de lo que el propio Jesús en su calidad de rabino y profeta había creído.

A la figura de un Jesús nacional como Mesías de Israel, ahora se tenía que perfilar una imagen de un Jesús internacional como Mesías al mismo tiempo de los judíos y de los gentiles. Y esto se lo debemos al judío Saulo de Tarso. Pero no pensemos que absolutamente todo se lo debemos al judío Pablo, sino que realmente lo que hizo Saúl de Tarso fue captar la necesidad moral del mundo gentil, y la necesidad identitaria del judaísmo helenístico de la Diáspora.

Las congregaciones judías diaspóricas que vivían tan bien dentro del Imperio Romano indudablemente se desequilibraban en su status jurídico, por las continuas rebeliones nacionales de Judea. Todos los judíos de la dispersión comenzaban a ser percibidos como “traidores políticos” del Imperio Romano.

El problema del judaísmo diaspórico no fue realmente la primera guerra judía contra Roma del 66/70, sino la segunda guerra judía del 114/117 contra Trajano. En esta segunda rebelión del pueblo judío muchas comunidades hebreas de la Diáspora se unirán al movimiento de redención nacional, y entonces el interrogante fue, ¿Cómo podemos admitir en el seno del Imperio Romano a unas congregaciones que siendo nacionalmente judías son todas ellas sospechosas de traición al Imperio?

Se daba por primera vez el problema nacional judío de la “doble lealtad”. ¿Estas gentes que eran? ¿Eran nacionalmente judíos dentro del Imperio Romano y por lo tanto, todos potencialmente terroristas políticos? ¿O eran romanos de religión judía que querían vivir pacíficamente dentro de las fronteras del Imperio?

Muchos judíos nacionalistas (tanto dentro de Judea como de las congregaciones de la Diáspora) pretendían la liberación nacional judía contra el Imperio. Sin embargo, los judíos universalistas que tenían excelentes relaciones con el resto de la población romana, que se sentían tranquilos y seguros dentro de las fronteras del Imperio, que admiraban la organización militar y aceptaban el status jurídico de “religión lícita” que el Derecho romano otorgaba al judaísmo, estos judíos helenistas deseaban un movimiento religioso dentro del judaísmo que los “desvinculara” del extremo nacionalismo judío.

En realidad, los judíos helenistas sin ser conscientes de ello pretendían ampliar el judaísmo a una religión ética universal cuyo centro espiritual fuera Jerusalén, pero no la Jerusalén terrestre, sino la Jerusalén espiritual, es decir, la idea redentora simbólica. Saulo de Tarso, fue el ideólogo no del cristianismo (porque jamás pretendió crear una nueva religión) sino de aquel judaísmo universal y helenista que ya filosóficamente se sentía atraído por una interpretación espiritual de la Torá como la que simultáneamente a Pablo realizaría Filón de Alejandría.

Quiero exponer las interesantes consideraciones que trae el Dr. José Montserrat Torrens en su excelente obra *La sinagoga cristiana*<sup>29</sup>:

Las alternativas verdaderamente universalistas eran, pues, sólo dos: la de Pablo y la de Filón. La considerable tensión misional del judaísmo del siglo I tenía que resolverse en algunos de estos dos sentidos. De ahí la importancia para nosotros de exponerlas conjuntamente como momentos del proceso único que llevó a la fe de Israel a convertirse en una religión universal a través del cristianismo. Desde un punto de vista puramente especulativo, las dos opciones señaladas se presentan como las únicas susceptibles de medro. El problema, en efecto, consistía en la inadecuación de la Ley a las necesidades espirituales del hombre que se aproximaba a la sinagoga. La alternativa de rechazar la Ley no era contemplable en absoluto. Había que proceder partiendo de la aceptación de la Ley, hallando algún medio para soslayar

29 José Montserrat Torrens: *La sinagoga cristiana* [Madrid: Trotta], 2005, p. 63-64.

lo impresentable de su contenido. Este medio podía operar introduciendo distinciones en el tiempo o en el espacio. En el primer caso, la Ley quedaba como momento de una acción divina, sucedida por otro momento; con este expediente, la Ley seguía siendo divina y venerable, pero su observancia quedaba supeditada a las características del “momento” que vino tras ella. En el segundo caso se procedía a distinguir dos niveles en la interpretación de la Ley, ambos divinos y venerables; el segundo nivel, de contenido moral y espiritual, permitía orillar el sentido literal cuando éste chocaba con la mentalidad del ciudadano helenístico.

No fue, pues, un azar que surgieran dos soluciones dignas de consideración, y sólo dos. Lo que sí fue un azar es que fueran defendidas simultáneamente por dos genios del pensamiento religioso.

Sin el concurrente filoniano, la génesis y la expansión del cristianismo paulino resultan difícilmente comprensibles. Filón no es una pieza más del “contexto” del cristianismo. Filón representa la única alternativa a la misión paulina en los decenios decisivos que precedieron la gran crisis del año 70. Y si de inmediato triunfo la tendencia paulina, no por esto la obra de Filón cayó en saco roto, bien al contrario: allí donde la alicorta teología del paulinismo desfalleció, fue asistida por los consistentes conceptos filosóficos y religiosos del alejandrino, que de este modo se introdujo en la misma raíz del pensamiento cristiano.

La opción de Pablo era, en el fondo, más conservadora. Pablo rechazó el humanismo de la cultura de su época, refugiándose en un universo de concepciones populares de tinte dualista, sobre cuyo trasfondo proyectó su nueva teoría del pueblo elegido. Filón por su parte, asimiló en toda su plenitud la cultura helenística, a la que subordinó su interpretación de la revelación hebrea. Para Pablo, la historia sagrada proseguía, e Israel seguía ocupando en ella un lugar preeminente. Para Filón no había historia sagrada, sino la permanente acción pedagógica de Dios a través de su revelación, aunque no sólo a través de ella. Pablo abrió las puertas de la sinagoga para que entrasen los paganos; Filón las abrió para que saliesen los judíos. El resultado tenía que ser el mismo: un solo pueblo de devotos del Dios único. Triunfó la opción sociológicamente más ardua e intelectualmente más ligera. Pero cuando la cohesión del cristianismo se tambaleó al disociarse de la sinagoga, fue una teología de inspiración filoniana la que proporcionó una nueva unidad a las comunidades de la nueva religión.

Aunque estamos prácticamente de acuerdo con la totalidad del contenido anteriormente expuesto, quisiera advertir mi discrepancia cuando se dice que fue Pablo quien abrió las puertas de la sinagoga para que entrasen los paganos, porque en realidad, cuando el judío de Tarso predica su mesianismo dentro de la red sinagoga se encuentra allí ya con miles de gentiles admitidos dentro de las congregaciones hebreas. Entonces no podemos decir, que Pablo les abrió las puertas de las sinagogas a los gentiles, sino que Pablo lo que realmente realizó, fue otorgarles a los gentiles un status jurídico de acuerdo a las interpretaciones teológicas del judaísmo. Esto es importante de subrayar, porque de lo contrario parece que fue obra del judío de Tarso o un trabajo exclusivo de evangelización de los seguidores judíos de Jesús de Nazaret los que permitieron el ingreso de los gentiles. No se puede atribuir históricamente al cristianismo la supremacía en la tarea de incorporación de los gentiles a la fe de Israel, porque fue gracias al espíritu universalista del judaísmo helenístico que los gentiles ya se encontraban participando activamente de las congregaciones judías de la Diáspora. Como gran parte del judaísmo universalista (helenístico) fue absorbido en el siglo II por la nueva fe (cristianismo) la historia se ha construido sobre la hipótesis de la exclusividad de la admisión de los gentiles por parte del mundo cristiano.

La prueba de que fue el judaísmo universal de las sinagogas diaspóricas quien admitió a miles de gentiles entre los siglos –II y –I es el propio libro canónico de Hechos de los apóstoles donde podemos ver a Pablo predicar en gran parte de las sinagogas que admitían a los gentiles en sus respectivas comunidades.

Las obras de Filón fueron la base exegética fundamental de aquel judaísmo helenístico que logró ser universal y que no se sentía reflejado en el judaísmo nacional (rebelde contra el Imperio). Es por ese motivo, que las obras de Filón de Alejandría nunca se estudiaron en los centros talmúdicos



tradicionales cuando el judaísmo fariseo nacionalista se desvincula del judaísmo helenístico. El movimiento judío mesiánico de aquellos primeros nazarenos que se encontraba limitado al mundo judío de Judea del siglo I, con el ingreso de la ideología judía universalista de Saulo de Tarso pasará a ser un movimiento internacional judío que atraerá a los elementos gentiles pro-monoteístas que ya se encontraban participando de la vida sinagoga, y a los judíos helenistas que deseaban construir una religión internacional y no pertenecer a un pueblo rebelde nacionalista.

Indudablemente en medio de esta tensión universalismo/nacionalismo judío, existían cientos de posturas intermedias, hijos nacionalistas de padres universalistas, padres nacionalistas con hijos universalistas, madres gentiles con padres judíos, madres judías con esposos provenientes de la gentilidad, gentiles que creían en la fe del Mesías sin observar las leyes de Noé, gentiles que observaban las leyes de Noé sin creer en el Mesías, gentiles que observaban las leyes noéticas creyendo en el mesianismo consumado del grupo nazareno, etc.

Es por ese motivo, que el debate del Concilio del año 50 (del que no tenemos detalles suficientes en el texto de Hechos de los Apóstoles) es un hito histórico fundamental para comprender el desarrollo posterior del movimiento mesiánico judío nazareno (que luego llamaremos a partir de mediados del siglo II con el nombre de cristianismo).

El problema central que tenemos para poder explicar el Concilio de Jerusalén del año 50, es que todos los historiadores del cristianismo lo estudian desde la perspectiva cristiana cuando el cristianismo aún no existía, y todas las interpretaciones que se realizan de este Concilio tienden a justificar la independencia teológica del cristianismo del mundo judío, cuando en realidad todos los participantes de esta importante reunión jamás pensaron estar fundando una nueva religión y por lo tanto, debemos comprender esta reunión de judíos dentro de la propia teología y dentro de la historia judía.

Intentar comprender esta reunión de los principales jefes del movimiento nazareno en relación a la posterior independencia cristiana del siglo II es distorsionar completamente el análisis histórico riguroso que se tendría que realizar. Por ese motivo, vemos como una obligación científica despejar los problemas que ha realizado la interpretación del cristianismo de esta reunión de judíos del siglo I.

Lamentablemente tenemos que advertir que el Concilio de Jerusalén del 50 no pretendió la “abolición de la circuncisión” (ni el abandono del judaísmo), como se explica en tantos textos de la historia antigua de la Iglesia.

Vamos a transcribir un texto católico del 10 de enero de 1950 titulado *Historia de la Iglesia Católica* de la BAC (Biblioteca de autores cristianos), páginas 78 y 79, para que se pueda comprender las graves tergiversaciones que se han producido por la influencia de la teología dentro de la ciencia histórica. Podemos afirmar claramente que la historia judía del inicio del cristianismo fue completamente distorsionada por esta influencia teológica. Y para demostrar nuestra afirmación cito el siguiente párrafo:

A primera vista podía parecer inútil esta discusión. Prácticamente había sido ya resuelta por el mismo Príncipe de los Apóstoles con la conversión del centurión Cornelio, y luego en las innumerables conversiones en Antioquia, autorizadas por los apóstoles. Pablo mismo, inspirado por Dios y conociendo perfectamente la intención de Pedro, había obrado con el más amplio criterio en sus correrías apostólicas.

En este párrafo ya podemos vislumbrar algunas distorsiones históricas claras:

1. Se nombra al judío Simón Bar Yoná (Pedro) con el nombre de Pedro para anular su condición de “judío”. Así el lector cristiano cree “imaginariamente” que Pedro ya era cristiano cuando Pedro se llamaba realmente con su nombre hebreo como Simón Bar Yoná y era judío. Nunca se afirma el judío Pedro, ni se lo denomina como el judío Simón Bar Yoná. Esta estrategia conceptual se realiza no solo en el caso de Pedro sino de todos los seguidores de Jesús de Nazaret. Por lo tanto, debemos re-judaizar a los primeros seguidores de Jesús con sus respectivos nombres hebreos para reafirmar el judaísmo de todos ellos.

2. Se dice que Simón Bar Yoná (Pedro) era el Príncipe de los apóstoles. Cuestión claramente debatida con las iglesias cristianas que no pertenecen a la tradición católica. Por supuesto no se explica la cuestión de la autoridad igualitaria de los Shelijim (apóstoles) o el carácter de autoridad del judío Jacobo Ben Alfeo (Santiago el Menor).
3. No se explica el término que se utiliza en el NT como “conversión”. ¿Conversión a qué? ¿A un cristianismo que aún no existe históricamente? ¿Acaso cuándo un judío creía que el Mesías era Jesús se convertía a otra religión? Lamentablemente la palabra “conversión” utilizada tanto en el texto que estamos citando como en todo el canon del NT da lugar a muchas confusiones históricas subsiguientes. Cuando un judío o un gentil que se encontraba adherido como simpaticizante (como el caso de Cornelio) se dice que se convirtió, ¿Qué es lo que realmente estamos diciendo? No se convertía al cristianismo porque históricamente el cristianismo no existía. Un judío que no creía en el mesianismo de Jesús ahora podía creer en su mesianismo. En realidad era un judío potencialmente mesiánico que ahora era un judío mesiánico consumado, pero no era un cristiano porque seguía observando la Torá y toda la tradición del judaísmo.
4. ¿Dónde está la prueba de que las innumerables conversiones de Antioquia fueron autorizadas por los apóstoles? ¿Por qué los apóstoles nunca dijeron nada al respecto?
5. Y Pablo como dice el texto cuando en sus correrías apostólicas se dice que “convierte” a muchos, ¿es por qué realmente conocía la voluntad del judío Simón Bar Yoná? ¿Cuál era la voluntad del judío Pedro? ¿Y conversión a qué? Indudablemente del mesianismo potencial del judaísmo histórico al mesianismo consumado del grupo judeo-nazareno, pero nunca del cristianismo que aún no existía como una religión independiente.

Podemos ver en estas preguntas, la cantidad de distorsiones históricas que ha provocado la teología para intencionalmente obtener los resultados que se buscan de ruptura identitaria.

La idea central era y sigue siendo “desvincular al cristianismo de sus orígenes judíos”, y lo hicieron con tal ahínco y con tal fuerza a lo largo de la historia, que podemos decir sin lugar a equivocarnos que gran parte del antijudaísmo que sostuvo la Iglesia a lo largo de la historia fue provocado por la necesidad de independencia religiosa del judaísmo que tuvo en los primeros siglos de su desarrollo. Fue tal, la raíz judía de la Iglesia Cristiana y tan grande la deuda del naciente cristianismo con el judaísmo que el precio que tuvo que pagar el pueblo judío por otorgar la fe de Israel a los gentiles a través de este grupo universalista fue la envidia de los gentiles a los judíos genealógicos que quisieron sostener la identidad nacional judía a pesar de la expansión internacional del judaísmo mesiánico nazareno.

Todos los primeros escritos antijudíos de la Iglesia naciente serán el producto ideológico de la búsqueda de la independencia de la identidad cristiana con relación al judaísmo. El cristianismo era tan pero tan judío en sus primeros años de existencia, que la única forma que encontraron los teólogos del naciente cristianismo en el siglo II para poder crear un núcleo de identidad diferente, era el ataque ideológico al judaísmo de cuyo seno había nacido. Y el segundo motivo central será el de convencer a los habitantes del Imperio Romano que pese a ser monoteístas este judaísmo mesiánico universal ahora se desvinculaba completamente de las aspiraciones nacionales del pueblo de Israel.

¿Cómo ser parte del Israel espiritual y al mismo tiempo desvincularse del Israel nacional? Este era el objetivo central del siglo II. En el siglo I no existió conciencia religiosa independiente dentro del movimiento nazareno, por lo que este acuciante problema de identidad religiosa aparecerá en el siglo II. En un momento de la historia, el mismo nombre de “judaísmo” representaba un problema para la propaganda entre los gentiles provenientes de todos los rincones del Imperio Romano.

Para entonces lograr obtener cierta claridad a este desarrollo histórico que estamos explicando deberíamos realmente comenzar a designar con sus nombres hebreos originales a todos los primeros seguidores del rabino Jesús de Nazaret.

El propio nombre de Jesús (a quien continuamos nombrando así por la habitualidad) debería ser

nombrado como Yeoshua. A la Iglesia deberíamos nombrarla como “Kehilá” en términos hebreos, y a cada Sheliaj (Apóstol o enviado) deberíamos llamarlo por su nombre hebreo original.

Debemos re-judaizar al cristianismo que fue completamente des-judaizado, y fue de tal modo des-judaizado que existen actualmente posiciones dentro del cristianismo que perciben la desvinculación del judaísmo ya en la propia figura de Jesús de Nazaret.

La búsqueda desesperada de la “independencia del cristianismo” de su matriz judía ha sido durante siglos un intento imposible desde la perspectiva teológica, sin embargo, si queremos (y así lo pretendemos) llevar a cabo una investigación científica del nacimiento del cristianismo no podemos concebir el hecho de una declaración de independencia religiosa cristiana durante el siglo I. Indudablemente nos encontramos delante de un proceso lento que va desde el judaísmo de Jesús con sus novedosas interpretaciones rabínicas pasando por la teología universalista internacional de Pablo hasta llegar a la admisión de los gentiles y su problema de inserción en las primeras congregaciones mesiánicas.

Tanto el judaísmo como el cristianismo tendrán que admitir la verdad histórica que durante todo el siglo I el movimiento nazareno mesiánico (llamado posteriormente como cristianismo) fue un grupo totalmente judío, y que cuando se estudia la historia del cristianismo primitivo no se estudia sino la historia judía del grupo nazareno.

Mi postura histórica coincide con las posiciones del Dr. José Montserrat Torrents:

En los siglos I y II de nuestra era se produjeron en el ámbito de la religión de la Biblia una serie de movimientos diferenciadores. Para discernir la pertenencia religiosa de estos movimientos se utiliza el criterio universal: la adhesión al Libro determina la pertenencia. Así por ejemplo, el esenismo se considera secta judía, pues a pesar de su rechazo a la jerarquía de Jerusalén, es indiscutible su adhesión al Libro. En cambio, la secta de los setianos, que utiliza categorías judías, rechazan la Biblia, por lo que no es considerada una secta judía. Toda una serie de escritos cristianos manifiesta neta adhesión a la Biblia como único libro sagrado. En consecuencia, daré el tratamiento de secta judía a los grupos o comunidades que reciben estos escritos y partiré de esta constatación para proponer mi definición de “cristianismo primitivo”, secta judía que profesaba el carácter mesiánico de Jesús. Cuando aparecen indicios claros del surgimiento de un nuevo libro sagrado aplico la regla taxonómica habitual y abro un apartado distinto para la nueva religión. En el transcurso de la exposición mostraré cómo este hecho parece producirse a principios del siglo II, aunque no de modo uniforme. En síntesis: mi estudio versa sobre el cristianismo en tanto que secta judía, con todas las consecuencias que ello comporta. En efecto, no es banal ni intrascendente el hecho de la adhesión a un libro sagrado.<sup>30</sup>

Si admitimos la postura del Dr. Montserrat Torrents entonces tendríamos que decir que el cristianismo como religión independiente del judaísmo nació en el año 177 cuando aparece el texto del NT con San Ireneo de Lyon, pero con Marción en el año 140 ya aparece también la idea de un NT. Así que podemos sugerir que el cristianismo se creó entre los años 130 y 170 del siglo II, y que es clave para comprender su independencia la tercera y última rebelión judía contra el Imperio Romano de Bar Cojba del 132-135. (Los problemas del siglo II los estudiaremos detalladamente en la parte B de esta obra).

La ciencia histórica debe abandonar todos los condicionamientos teológicos, porque de lo contrario entonces no estamos realizando una investigación científica en el marco de la historia sino que obedecemos a las manipulaciones tradicionales de las teologías religiosas. Para alcanzar una rigurosidad científica en el campo de la investigación histórica no debemos situarnos en los dogmas de la fe de ninguna religión, porque todos los grupos religiosos han actuado según sus propios intereses teológicos y es por esa razón que el historiador debe desconfiar de cualquier verdad religiosa. Un análisis objetivo de la documentación debe expulsar los condicionamientos en los que nos encontramos

30 José Montserrat Torrents: *La sinagoga cristiana* [Madrid: Trotta], 2005, p 27.



inmersos, de lo contrario no estaremos caminando por la rigurosidad intelectual necesaria para lograr una visión real sino que estaremos distorsionando la historia de acuerdo a ciertos intereses religiosos.

Aunque la teología cristiana pretenda la independencia religiosa en el siglo I, sea con el propio Jesús o con Pablo, y aunque por diferentes motivos, la teología judía también pretenda lo mismo, tenemos que afirmar que de acuerdo con las investigaciones históricas realizadas fue recién en el siglo II el que puede ser considerado como el momento de la ruptura entre ambas religiones y el instante donde se creó formalmente el cristianismo como una religión independiente del judaísmo.

Las razones teológicas del cristianismo para situar la ruptura en el siglo I son muy claras, y la fundamental de acuerdo a nuestra percepción es que los cristianos actuales (y los cristianos) a lo largo de la historia creen imaginariamente que fueron independientes del judaísmo en el mismo instante de la proclamación mesiánica de Jesús.

Admitir que Jesús y que sus enviados fueron completamente judíos y no crearon una nueva religión indudablemente puede constituir un golpe fuerte a la identidad independiente del cristianismo. Sin embargo, la verdad histórica debe prevalecer sobre las distorsiones teológicas. Es el mismo golpe que puede recibir la teología judía tradicional con las nuevas investigaciones de Daniel Boyarín sobre los grados de intermediación que existían en las diferentes teologías del judaísmo en el siglo I. Siempre nuestro compromiso como investigadores honestos debe ser llegar a la verdad histórica despojándonos de nuestros propios condicionamientos religiosos.

Debemos ser cuidadosos con los juicios de valor como por ejemplo cuando desde cierta teología judía se afirma que San Pablo fue un traidor a la nacionalidad política judía, ya que esta idea constituye una herramienta fácil y simplista para dar un plumazo a todo el judaísmo diasporico del helenismo.

No comprender la teología judía mesiánica internacional de Pablo es ignorar como funciona una exégesis interpretativa novedosa de uno de los más grandes genios religiosos del pueblo de Israel. Que las consecuencias históricas de dicha teología paulina haya sido la creación de una nueva religión casi un siglo después no implica que no podamos comprender la genialidad teológica del judaísmo universalista que logró fundamentar el judío de Tarso. Jamás el judío de Tarso pensó en que se formaría una religión (cristianismo) independiente del pueblo de Israel y de ese judaísmo internacional mesiánico. Atribuirle al judío Saulo de Tarso las distorsiones teológicas que hicieron los gentiles en el siglo II no es comprender realmente su pensamiento teológico judío. Los gentiles en el siglo II gentilizaron el pensamiento paulino que es profundamente judío, es verdad que sostiene un judaísmo internacional y mesiánico pero no deja de ser judaísmo. Una teología judía actual que defiende exclusivamente un pensamiento monolítico nacional le hace el juego por diferentes razones a la teología cristiana, y ambas terminan admitiendo que Pablo era cristiano y fue el fundador del cristianismo, algo completamente anti-histórico como podremos probar en este trabajo de investigación.

Regresando a nuestro tema, el primer hecho fundamental que debemos admitir es que todos los participantes de la reunión de Jerusalén del año 50 (denominado este acontecimiento con el pomposo nombre de Concilio) eran completamente judíos.

Y el segundo hecho que debemos científicamente proponer es que estos judíos mesiánicos nazarenos en ningún momento declararon la “independencia del cristianismo” y se desvincularon del judaísmo. Por el contrario, el problema central de aquellos judíos mesiánicos del siglo I era cómo admitir en el seno del monoteísmo de Israel a los gentiles sin obligarlos a ingresar al judaísmo. El carácter liberal de esta disposición era esencial dentro de la teología judía. Los judíos universalistas pretendían que los gentiles no fueran obligados a ingresar al judaísmo, pero no lo hacían porque ahora ellos eran “cristianos”, sino justamente porque eran judíos, porque aún ellos no sabían que eran miembros de un grupo separado del seno del judaísmo. Tengo mis serias dudas que si estos judíos del siglo I hubieran pensado que durante siglos en nombre de la redención internacional que propusieron miles de judíos serían perseguidos y asesinados hubieran dado este paso.

A la propuesta internacional de estos judíos del siglo I para admitir a los gentiles a la redención, la historia lamentablemente no fue justa con aquellos que abrieron las puertas de la fe de Israel.

Sin embargo, debemos ser cuidadosos, porque si el proceso histórico fue hacia un lado podría ir hacia el otro, ya que si primero triunfo el judaísmo universal con el ingreso de los gentiles a través de la fe de Israel por la creencia mesiánica, se podría dar la situación por la cual algún día esa misma creencia mesiánica pueda servir para el regreso a la observancia de la Torá de Israel y la unión de millones de gentiles con Israel.

Porque no sabemos cómo se producirá el final de los tiempos ni cuáles son los pensamientos de Dios. Como dice el propio Saulo de Tarso en Romanos 11 porque si Dios no perdonó a las ramas naturales cuanto más no perdonará a las ramas silvestres injertadas al trono de Israel (gentiles). Así como los gentiles llegaron por la fe en el Mesías al Dios de Israel, ¿no es posible que ahora observen la Torá como lo hizo Jesús de Nazaret? Todos estos interrogantes se escapan de cualquier investigación histórica.

El cristianismo original que era completamente judío al ser des-judaizado perdió su identidad raigal real. ¿Por qué la idea del Reino de Dios debe ser incompatible con la observancia de la Torá? Esta es quizás la clave de la cuestión cristiana.

La identidad histórica del cristianismo es el judaísmo, y para comprenderlo en su interioridad esencial debemos comprender en primer lugar al judaísmo. Pero retornamos al texto de la BAC para desentrañar las distorsiones teológicas que impiden la comprensión histórica del nacimiento del cristianismo:

Más ahora se trataba de resolver el asunto de una manera autoritaria y por decirlo así dogmática. A esto obligaba la posición intransigente en que se colocaban algunos judíos conversos, procedentes del partido de los fariseos, como dice el libro de los Hechos (15,5), azuzados sin duda, por otros judíos más fanáticos. Mientras ellos se mantuvieran con estas exigencias y trataran de imponerlas a los demás, no solo se daría ocasión a continuas discordias, sino que impedirían eficazmente la conversión de innumerables gentiles. Era, pues, necesario proclamar abiertamente la libertad cristiana frente a la ley mosaica.<sup>31</sup>

1. El texto de la BAC dice que se debía resolver el asunto de manera autoritaria, cuando en realidad la base ideológica del judaísmo fue el libre debate de la mejor interpretación posible. De ninguna manera la resolución del asunto fue de modo autoritario porque todos pudieron intervenir y se buscaba la mejor solución dentro del marco de la flexibilidad del debate religioso interno del judaísmo. En aquella época, en el siglo I, el judaísmo se caracterizaba por las innumerables escuelas religiosas que siguiendo la línea ideológica de cada rabino (Maestro) buscaba la mejor aplicación interpretativa de la Torá. En estas condiciones se encontraban los judíos que se reunieron para debatir en el llamado luego Concilio de Jerusalén del año 50. Por lo tanto, todo debate era esencial en la búsqueda de las mejores interpretaciones que buscaba el judaísmo fariseo.
2. Los judíos conversos no se encontraban como dice el texto de la BAC en una posición intransigente, sino en la misma posición de Jesús cuando decía que él había venido a observar la Torá (Mateo 5:17). Así que la posición, que luego el cristianismo posterior la denominará como “judaizante”, en realidad era la posición más cercana a las enseñanzas de Jesús y no pueden ser consideradas con el nombre de “intransigentes”. ¿Entonces los reiterados pedidos de Jesús de Nazaret en su calidad de rabino para continuar observando la Torá representaría una posición intransigente para los autores de la BAC? El judaísmo de Jesús que representaba en un primer momento lo que podríamos denominar como la ortodoxia del movimiento, pasa pocos años después de su desaparición a conformar un grupo disidente. Jesús, entonces bajo las nuevas

---

31 “Historia de la Iglesia Católica”. Volumen I, páginas 78 a 80. Bernardino Llorca. BAC, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1950.

condiciones del momento, ¿hubiera sido considerado como un judaizante?

3. Y la mayor distorsión histórica la tenemos en el párrafo final, cuando dice el texto, que había que proclamar abiertamente la “libertad cristiana” frente a la Ley mosaica”. Esto ya nos lleva automáticamente a una serie de interrogantes que ponen de manifiesto el tamaño de la distorsión teológica que se causa y se ha promovido estos últimos siglos contra la ciencia histórica. ¿libertad cristiana? En primer lugar, debemos reiterar que no existe el cristianismo por lo que no comprendemos a que hace referencia cuando se dice “libertad cristiana”.

Según este último punto que presentamos, existiría una “libertad cristiana” en contraposición con la Ley de Moisés. Todos los partícipes del Concilio de Jerusalén eran judíos observantes de la Torá, ¿De qué libertad cristiana está tratando este texto? La verdad histórica es que no conocemos de donde se extrae el concepto de “libertad cristiana” pero suponemos que es lo que podemos denominar una retroproyección histórica. Es decir, desde el siglo II en adelante con la primera configuración histórica del cristianismo ahora no existía un vínculo de admisión religiosa a la nueva religión como la admisión religiosa al judaísmo.

La admisión religiosa al judaísmo es lo que provoca el llamado a la reunión del año 50. Es decir, no existe tal “libertad cristiana”, sino observancia de la Ley de Moisés. Por lo tanto, la contraposición libertad cristiana/ley de Moisés es una construcción teológica falsa que distorsiona la historia judía del comienzo del cristianismo. Y vamos a dar pruebas de esto que estamos explicando, para lo cual citamos el texto de Hechos de los Apóstoles (15:21):

Porque Moisés desde edades antiguas tiene en cada ciudad quienes le predicen, al ser cada sábado leído en las sinagogas.

¿Dónde aparece este texto? Este párrafo sirve como justificación teológica cuando se dictaminan las cuatro leyes del Decreto Apostólico.

Existen entonces tres elementos en donde se fundamentan los principales jefes de la congregación judía mesiánica nazarena:

1. Por la Ley de Moisés
2. Que es leída en las sinagogas
3. Todos los sábados

La admisión de los gentiles se realizará entonces por observancia de la Ley de Moisés (no existe otra nueva Ley de Cristo), porque es leída en las sinagogas (no existen Iglesias) y es leída la Ley de Moisés todos los sábados (no existen aún los domingos). Si la gran mayoría de los historiadores estamos de acuerdo en que el año 30 es el de la desaparición de Jesús de la escena histórica (ascensión a los cielos después de su resurrección o muerte), estamos ahora en el año 50 (veinte años después) y seguimos leyendo que los primeros judíos que siguieron las enseñanzas de Jesús de Nazaret observan la Ley de Moisés. Y entonces nos preguntamos, ¿Cómo es posible que la teología católica a través de un texto como el de la BAC que estamos citando haga referencia a una hipotética libertad cristiana frente a la ley mosaica, cuando los propios apóstoles afirman que ellos están imponiendo estas leyes a los gentiles por observancia de la Torá, es decir de la propia Ley mosaica?

Si se admite que existe tal concepto como “libertad cristiana” estamos indudablemente proclamando que ya existía históricamente el cristianismo, y sabemos que todos los que conformaban el grupo mesiánico que seguía las enseñanzas de Jesús de Nazaret se sentían completamente judíos y dentro del judaísmo. Ningún judío de los participantes del Concilio del año 50 había abandonado el judaísmo

por la supuesta “libertad cristiana”, como judíos que eran, continuaban observando la Ley de Moisés. Ningún miembro de aquel grupo alegó como argumento la libertad cristiana como contraria a la Ley de Moisés. Por lo tanto, tenemos que claramente renunciar a dicho concepto teológico que tergiversa la realidad histórica del judaísmo del siglo I.

Lo que los seguidores judíos de Jesús estaban intentando resolver en el Concilio de Jerusalén del año 50, era que hacer con los gentiles que se encontraban dentro de las sinagogas y creían que Jesús era el Mesías de Israel. Volvían a resonar las preguntas: ¿Los gentiles, sin ser judíos podían creer en el Mesías de Israel? Si estos gentiles no eran judíos no pertenecían al pueblo de Israel y por lo tanto, lo lógico es que no podían admitir el mesianismo de Jesús. Sin embargo, nuevamente aparecían las tendencias universalistas dentro del judaísmo que afirmaba que el mesianismo traería aparejada la redención no solamente del pueblo de Israel sino también de los gentiles. La pregunta del Concilio de Jerusalén era:

¿Los gentiles para integrar este grupo judío mesiánico debían convertirse formalmente al judaísmo o admitir al Mesías de Israel en su calidad de gentiles? Entonces no estamos hablando de “libertad cristiana”, en realidad estamos haciendo referencia al universalismo judío.

En ningún caso, el Concilio dispuso que, de ahora en más, aquellos judíos nacidos de madre judía no observaran la Torá. Todo el asunto giraba en torno a los gentiles que habían admitido el carácter mesiánico de Jesús, pero nada se dice de los judíos porque quedaba completamente entendido que los judíos en tanto judíos debían continuar observando la Torá y las disposiciones de la Ley de Moisés. Por lo tanto, jamás podremos decir (como afirman anti-históricamente) muchos textos de la historia cristiana escritos por autores cristianos que el “Concilio de Jerusalén” abolió la Circuncisión para los cristianos. Porque ambos términos son falsos absolutamente. Ni el Concilio abolió la circuncisión ni existían los cristianos. El Concilio de Jerusalén del año 50 lo que hace es admitir a los gentiles sin circuncisión, quedando absolutamente claro que los judíos que admitían a Jesús como el Mesías debían observar el judaísmo de acuerdo a las prescripciones de la Torá, es por ese motivo, que el judío Saúl de Tarso (Pablo) realizará la circuncisión de Timoteo siendo hijo de madre judía y que no se encontraba circuncidado. Pablo aplicó la Torá en este caso, la observancia del judaísmo para aquellos judíos que no tenían la circuncisión, y ello demuestra que el famoso “Apóstol de los gentiles” en ningún caso desobedecía los mandamientos de Dios para con el pueblo de Israel.

¿Entonces cuál era la diferencia real entre los judíos universalistas como Saulo de Tarso y como Yosef Barnabas el levita<sup>32</sup> de los judaizantes? Los judaizantes eran judíos creyentes en Jesús como el Mesías pero eran nacionalistas, ya que entendían que los gentiles debían ingresar en primer lugar al pueblo judío para a partir de allí creer en el Mesías de Israel.

El judaísmo universalista nunca pretendió convertir a los gentiles al judaísmo, y así se mantiene la teología judía hasta hoy (ya que los rabinos cuando se presenta un gentil a la conversión le explican que no es necesario ser judío para observar la Tora, ya que se puede cumplir por la vía de los mandamientos noéticos).

Es interesante que para no explicar el carácter universalista de cierto tipo de judaísmo del siglo I se haya creado el concepto de “libertad cristiana” como elemento positivo. Al judaísmo entonces se lo reducía a un nacionalismo que impedía que los gentiles fueran admitidos a la fe en el Mesías de Israel y se reservaba al cristianismo la virtud histórica de hacer ingresar a los gentiles a la fe, cuando en realidad, fueron las fuerzas universalistas del propio judaísmo las que permitieron el ingreso de los gentiles.

Entonces volvemos a percibir aquí otra manipulación teológica que no tiene relación alguna con la realidad histórica, ya que fueron las sinagogas judías de las comunidades de la Diáspora las primeras que permitieron el ingreso de los gentiles Sin estos gentiles sinagogales no hubiera podido desarrollarse el mesianismo internacional de Pablo que luego en el siglo II dio lugar al cristianismo.

---

32 San Bernabé.

Fueron justamente aquellos judíos los que no obligaron a los gentiles a convertirse al judaísmo para creer en el Dios de Israel y en su Mesías. Ahora bien, cuando el judaísmo propone históricamente que los gentiles se mantengan en su calidad de gentiles son criticados como “exclusivistas” (no quieren que otros sean judíos).

En cambio, cuando son los primeros judíos que seguían a Jesús como el Mesías ya no se habla del exclusivismo judío como un defecto nacional para impedir que los gentiles ingresaran ni como una virtud judía en su calidad de universalismo, sino que se hace referencia a un concepto teológico inventado como es el de la “libertad cristiana”.

Los gentiles entonces no fueron admitidos por las ideas universalistas del judaísmo (virtud teológica judía) sino por la supuesta “libertad cristiana”. Así nos encontramos con que si el judaísmo no admitía a los gentiles dentro de la fe de Israel, eran “exclusivistas”, pero si aquellos judíos universalistas admitían a los gentiles a la fe de Israel sin ser judíos (como ahora se los denominará como cristianos) ahora estos cristianos eran universalistas al contrario de los judíos que eran nacionalistas. Increíble tergiversación histórica.

Si entonces son los cristianos existe “la libertad cristiana” para admitir a los gentiles sin convertirse formalmente al judaísmo, pero cuando la historia teológica dice que son los judíos existe la percepción del exclusivismo nacional de no admitir al judaísmo a los gentiles y dejarlos en calidad de gentiles. Es interesante entonces como opera el nivel de distorsión histórica de la realidad a través de las manipulaciones conceptuales que se han hecho.

Entonces el lector queda completamente encerrado, ¿A quién le debe agradecer su fe en el Mesías y su creencia en el Dios de Israel? A la libertad cristiana, pero no al universalismo judío que tenía dentro de su teología las leyes de Noé.

Los que propusieron la admisión de los gentiles a la fe en el Dios de Israel fueron todos ellos judíos del siglo I observantes de la Torá, y nunca utilizaron ninguna “libertad cristiana” porque simplemente el cristianismo no existía históricamente.

Entonces transformado conceptualmente todo el “universalismo judío” del judaísmo diaspórico y helenista con el nuevo nombre del “cristianismo”, los gentiles (no judíos) le deben (hipotéticamente) a la Iglesia cristiana su admisión a la fe de Israel.

Nos negamos a admitir esta distorsión de la historia. A quien le deben realmente el ingreso a la fe de Israel y a la fe de aquel Mesías de Israel es a los judíos universalistas que como Pablo (a pesar de poner históricamente en peligro la identidad nacional de Israel) se arriesgaron a admitir a los gentiles a la fe de Israel sin obligarlos a pertenecer formalmente a la religión judía.

No fue la “Iglesia Cristiana” (que no existía) la que sosteniendo la “libertad cristiana” admitió a los gentiles, sino que fue el universalismo judío de aquellos judíos mesiánicos del siglo I que en cumplimiento de las leyes de la Torá para los gentiles los admitieron con los brazos abiertos a la fe de Israel.

Ahora llega la última tergiversación teológica del cristianismo en el texto de la BAC en la misma página 78 cuando dice:

Era evidente la solución que debía tomarse. Cristo mismo había manifestado claramente la libertad e independencia de la nueva ley, que debía sustituir a la antigua.

Dice Jesús en el texto del judío Levi Ben Alfeo (San Mateo) Cap. 5 Vers. 17 que él no venía a abolir la Torá ni los profetas sino a darle cumplimiento, y en este texto se hace referencia a una nueva Ley que sustituirá a la antigua. Cómo es posible que exista una nueva Ley, si para Jesús la única legislación era la Ley de Moisés, la Torá de Israel.

Entonces, aquí directamente se relaciona la admisión de los gentiles no simplemente a una hipotética “libertad cristiana” que no tiene ningún fundamento histórico sino que además se relaciona la admisión de los gentiles a una hipotética nueva ley que Jesús legislo cuando en la realidad histórica es Jesús quien como rabino judío siempre observó la Torá y predicó que se observara.



Es por ese motivo, que es clave para una profunda comprensión histórica el análisis minucioso del Concilio de Jerusalén del año 50, porque este hecho histórico se encuentra tan tergiversado que realmente debemos ser cautos ante cada palabra que se pronuncia. Tenemos casi dos mil años de deformación teológica que pervierte el sentido histórico correcto con el único fin de independizar al cristianismo de su religión-madre, el judaísmo. Por lo que, nuestra tarea en esta tesis doctoral no es simple, debemos borrar la cantidad de elementos extraños que se mezclaron con la verdad histórica con el objetivo de demostrar que el cristianismo ya había nacido cuando todos los judíos y los gentiles adherentes al movimiento mesiánico en el siglo I no tuvieron conciencia de estar formando una religión independiente del judaísmo.

¿Tendría conciencia este pequeño grupo de judíos seguidores del rabí Nazaret de la decisión que iban a adoptar en el año 50?

A partir de estas importantes consideraciones conceptuales que otorgan un serio rigor histórico a lo que he expuesto, podemos comenzar a estudiar y analizar el denominado “Concilio de Jerusalén del año 50”.

Voy a transcribir el texto íntegro que aparece en el NT canónico con el objetivo de explicar en forma detallada la problemática teológica que aparece en el judaísmo del siglo I en relación a los gentiles (no judíos) que participaban activamente en las congregaciones hebreas diasporicas:

Entonces algunos que venían de Judea enseñaban a los hermanos. Si no os circuncidáis conforme al rito de Moisés no podréis ser salvos.<sup>33</sup>

Para estos judíos (los posteriormente denominados como judaizantes) el gentil que ingresaba al grupo judío mesiánico debía convertirse al judaísmo. En el caso de las mujeres la situación era más fácil debido a que su conversión al judaísmo se realizaba por la inmersión ritual, en el caso de los hombres la conversión se debía realizar por el doble método de inmersión en el agua y corte del prepucio. ¿Y si tanto hombres como mujeres eran admitidos con el baño ritual judío de la inmersión? La circuncisión representaba el pacto de Abraham, y por lo tanto, una de las señas más importantes de la identidad nacional judía. Nadie podía admitir que el pueblo de Israel abandonara la circuncisión, aunque ya hemos visto como en el caso del joven judío Timoteo circuncidado por el judío Saulo de Tarso/Pablo, existían muchas familias (sobre todo matrimonios mixtos de judías con hombres gentiles) que no le realizaban el rito judío de la circuncisión. Este hecho demuestra en forma indudable que muchos miles de judíos helenistas de la diáspora ya no realizaban el rito de la circuncisión a sus hijos.

Saulo de Tarso por observancia de la Tora circuncida al joven judío Timoteo. Ahora bien, el caso de Timoteo es claro, es un judío hijo de madre judía y por lo tanto debe ser circuncidado por observancia de la Torá.<sup>34</sup> ¿Y los gentiles? La posición de muchos judíos mesiánicos nazarenos (es decir creyen-

<sup>33</sup> Hechos de los Apóstoles 15:1.

<sup>34</sup> Es muy interesante que Lucas explique la causa de la circuncisión de Timoteo por parte de Pablo por “temor a los judíos”. ¿Pablo va a tener temor de los judíos? Si en realidad hemos visto siempre ha Pablo de forma muy valiente enfrentar todas las situaciones de su vida. En verdad, Pablo es judío y continua observando la Torá por ese motivo circuncida a Timoteo. Lamentablemente no podemos creer la causa que explica Lucas. Esta posición de Lucas es indudablemente un intento de justificación del judaísmo de Pablo como condicionado por el entorno judío y no por su propio judaísmo. Lucas quiere demostrar que Pablo se vio obligado a realizarle a Timoteo la circuncisión a causa de los judíos que vivían allí. Este argumento no es sólido debido a que justamente la familia de Timoteo era judía y no había circuncidado a su hijo y aparentemente nadie objeto esta cuestión. Sobre la circuncisión del joven judío Timoteo, el escritor Ernesto Trenchard dice: “Que Pablo hubiese circuncidado a Timoteo ha sorprendido a muchos, y a primera vista su decisión parece discrepar de su actitud frente a la circuncisión que hemos estudiado en el capítulo anterior y que se destaca tan claramente en su Epístola a los Gálatas “Mirad: Yo, Pablo, os digo que si os circuncidáis de nada os aprovecha el Mesías” (Gál. 5:2). Al hacer referencia a la visita a Jerusalén, cuando los judaizantes querían hacer circuncidar a Tito exclama “A quienes ni por un momento cedimos, para que la verdad del Evangelio permaneciese con vosotros” (Gál 2:3-5) ¿por qué rechaza la circuncisión en unas circunstancias, negando rotundamente que Tito fuese circuncidado, como algo esencial para la pureza del Evangelio, para luego tomar él mismo la iniciativa en la circuncisión de Timoteo? ¿Era inconsecuente Pablo,

tes en Jesús como el Mesías) era la de incorporar a estos gentiles a la fe de Israel con el rito obligado de la circuncisión. Admitían entonces a los gentiles al grupo si estos se convertían al judaísmo. Estos hermanos que venían de Judea indudablemente obstruían la campaña a favor de los gentiles que estaban realizando Saulo de Tarso/Pablo y Yosef Barnabas el levita/Bernabé. Tanto Saulo como Barnabas el levita, se enfrentaron con estos hermanos “judaizantes”. Así lo expresa directamente el texto:

Como Pablo y Bernabé tuviesen una discusión y contienda no pequeña con ellos, se dispuso que subiesen Pablo y Bernabé, y algunos de ellos, a Jerusalén, a los apóstoles y los Ancianos, para tratar esta cuestión.<sup>35</sup>

Ahora bien, imaginemos por un momento un debate hipotético entre las argumentaciones de Pablo y un judaizante.

El judaizante argumentaría que la Alianza de Dios es con Israel, y que el Mesías había llegado en cumplimiento de dicha Alianza, y que por lo tanto, los gentiles para creer en el Mesías de Israel debían observar la Alianza “eterna” de Dios con Israel contenida en el texto de la Torá. Sin embargo, los judíos universalistas (en la posición paulina) explicarían que los profetas de Israel (entre ellos fundamentalmente Isaías <sup>36</sup>) admitían una redención internacional para todos los pueblos, pero cada nación no tenía que convertirse al judaísmo y podía continuar sus costumbres nacionales. La circunci-

---

predicando una cosa y practicando otra? Así lo decían sus enemigos (Gál. 5:11), pero Pablo no nos da la impresión de ser un hombre vacilante, sino todo lo contrario. Hemos de tener en cuenta que el mismo hecho pudo revestirse de un significado muy diferente según las circunstancias del caso, y los móviles que lo determinaron. Tito y los creyentes de Galacia eran gentiles que habían aceptado a Cristo (al Mesías) a raíz de la predicación de Pablo. Si aceptaban la hipótesis de los judaizantes sobre la necesidad de la circuncisión, después de haber sido salvos y llenos del Espíritu por la sola fe, entonces anularían en efecto toda la obra anterior que Dios había realizado en ellos, manifestando que era insuficiente. Aún si pensaban que la circuncisión había de hacerles “más salvos” o “más santificados”, no dejaban de menospreciar la predicación de Cristo (El Mesías) y la obra del Espíritu Santo en ellos. El caso de Timoteo era muy distinto. Era israelita de madre y por su crianza, siendo su padre griego. Se hallaba pues, en una posición anómala racialmente, no siendo ni judío ni griego. Dentro de la Iglesia el asunto no tenía importancia, pero la tendría, mucha, cuando quisiera dar su testimonio por Cristo en alguna sinagoga o en cualquier contacto que tuviera con los hebreos...” (“Los Hechos de los Apóstoles” de Ernesto Trenchard, editorial Portavoz, por Literatura Bíblica, páginas 377 y 378, Madrid, 1962). Es increíble como dice el texto “Dentro de la Iglesia el asunto no tenía importancia”. Nosotros nos preguntamos, ¿de qué Iglesia? Si aún no existía el cristianismo y este era un grupo mesiánico judío dentro del judaísmo. Siendo un grupo mesiánico judío el tema era en realidad de la máxima importancia, no por la predica dentro de la sinagoga, porque parece que ya existe un cristianismo fuera del marco sinagoga, cuando en realidad, Timoteo siendo judío su espacio natural de predica eran las sinagogas y las congregaciones judías de la dispersión. Cuando el autor manifiesta que dentro de la Iglesia no tenía importancia, realiza una retroproyección peligrosa ya que el lector cree que existe una “Iglesia” separada de la sinagoga en el siglo I, y lo que existe es un grupo mesiánico judío dentro del judaísmo. Y siendo que Timoteo era hijo de madre judía, la importancia de la circuncisión en su caso es fundamental para cumplir con la observancia de la Torá dentro de dicha familia de judíos helenistas. Ni Pablo lo hace por los “judíos”, ni Timoteo acepta porque debe predicar en las sinagogas, los dos aceptan y Pablo en particular impulsa su circuncisión porque ambos son judíos y estaban observando la Torá. ¿Pero cómo explicar que observan la Torá a los actuales cristianos que viven fuera de la observancia de la Torá? El problema de todo el siglo I, es intentar de explicar de mil maneras una situación que parece anómala desde el punto de la falta de observancia de la Torá por parte del cristianismo actual. Lo que los exegetas del cristianismo deben explicar es que cómo siendo judíos seguían observando la Torá. Y la explicación es muy simple, todos los primeros seguidores de Jesús eran judíos y como tal, observantes de la Torá porque en ningún momento Jesús va a proclamar la abolición de la Torá sino su estricta observancia (por supuesto de acuerdo a su particular interpretación). Así como no es posible fundamentar el nacimiento del cristianismo con la figura de Jesús de Nazaret, siendo que este fue un observante total de la Torá, entonces se intenta distorsionar la historia haciéndonos creer que existe ya en la época de Pablo un cristianismo independiente del judaísmo, cuando este autor dice que dentro de la Iglesia el tema de la circuncisión no tenía importancia, y nosotros nos preguntamos: ¿A qué Iglesia se hace referencia en el texto de Trenchard, si todos los primeros creyentes de Jesús como el mesías se encontraban dentro de las sinagogas y eran judíos observantes? Y los gentiles que se estaban uniendo al movimiento mesiánico judío de Pablo se encontraban dentro de las congregaciones judías.

<sup>35</sup> Hechos de los Apóstoles 15:2.

<sup>36</sup> Isaías 2:1-4.

sión era una señal de la identidad nacional, y no tenía relación (para esta posición universalista) con la llegada mesiánica. El Mesías de Israel siendo un salvador universal debía admitir en su seno a judíos en calidad de judíos y a los gentiles en su calidad de gentiles, por ese motivo Pablo dirá:

Porque en el Mesías Jesús ni la circuncisión tiene ningún valor, ni la incircuncisión, sino la fe que actúa mediante el amor.<sup>37</sup>

Qué lejos estamos de la observancia de la Torá de Jesús de Nazaret. Jesús habla para un auditorio judío, sin embargo, Pablo habla para un auditorio mixto (judío y gentil). Saulo de Tarso también a su modo está cumpliendo la Torá. Sin embargo, si Jesús como rabino judío observaba la Torá, para Saulo de Tarso llegado el Mesías en la persona de Jesús se debían cumplir las profecías mesiánicas de ingreso de los gentiles a la fe de Israel. La circuncisión tiene un valor fundamental en la identidad nacional judía, es una característica del pueblo de Israel, sin embargo esta característica nacional no podía ser un obstáculo para la redención internacional de los gentiles. Por lo tanto, la posición paulina se fundamentaba en el universalismo judío que no obliga a los gentiles a incorporarse al judaísmo para alcanzar la redención.

A pesar de la posición que hemos visto en Pablo, el mismo Saulo dice: «Y otra vez testifico a todo hombre que se haya circuncidado, que está obligado a practicar toda la Torá».

Por lo tanto, para Pablo, el gentil que se circuncidó admitió ingresar formalmente al judaísmo, es parte del pueblo de Israel y debe de ahora en más practicar toda la Torá. El “Apóstol de los gentiles” que no obligaba a los gentiles a la circuncisión cuando algún gentil se circuncidaba ya le advertía que tenía que observar todos los mandamientos de la Torá para con el pueblo de Israel. Así que no podemos decir de ninguna manera que los judíos Saulo de Tarso/Pablo y Yosef Barnabas el levita/Bernabé pretendían la abolición de la circuncisión para los judíos, ni la abolición de la Torá para los gentiles que ya se habían circuncidado, sino que los gentiles que no se habían circuncidado debían ser admitidos a la fe en el Mesías de Israel sin pertenecer de modo nacional al pueblo judío.

Por lo tanto, la posición paulina era la siguiente:

1. Los judíos deben continuar observando la Torá.
2. Los gentiles circuncidados ya son judíos, y en esta calidad deben también observar toda la Tora.
3. Los gentiles no circuncisos deben integrarse a la congregación en su calidad de gentiles redimidos por la fe mesiánica.

La posición contraria de los judaizantes era la siguiente: En la perspectiva de los grupos 1 y 2 completamente de acuerdo con Pablo y Bernabé. En cambio, en el grupo 3 decían que los gentiles no circuncisos debían circuncidarse y pasar a formar parte del grupo 2.

Ahora bien, estudiemos detenidamente las consecuencias de este punto 3. Si los gentiles eran obligados a la conversión al judaísmo por medio de la circuncisión aparecían dos problemas para la misión paulina. En primer lugar, estos gentiles al circuncidarse y pertenecer al pueblo de Israel estaban automáticamente identificados por las autoridades romanas como “judíos” y siendo nacionalmente judíos entonces automáticamente sospechosos de ser rebeldes políticos al Imperio. En segundo lugar, el miedo de muchos gentiles para circuncidarse (infecciones) hacía que gran parte de ellos optara por mantenerse como “Temerosos de Dios” (o prosélitos de la Puerta, amigos del judaísmo). Saúl de Tarso pretendía que estos amigos del judaísmo fueran espiritualmente judíos (Romanos 2:29) sin ser reconocidos como nacionalmente judíos, de modo que no existieran sospechas políticas por parte del

---

<sup>37</sup> Gálatas 5:6.



Imperio Romano, y por otra parte, que no se obligará a comprometer la salud de miles de gentiles por la posibilidad de contraer infecciones a partir del corte del prepucio.

Aunque la posición del judío de Tarso ha sido muy criticada a lo largo de los siglos, él fue quien enfrentó el problema y le entregó una especial solución. Tenemos que partir de la base que el judaísmo universalista podía funcionar a partir de una flexibilidad de la Torá. ¿Cómo se puede flexibilizar los mandamientos de la Torá? A través del mesianismo consumado. Esto se denomina dentro de la teología judía como “la Torá de Atzilut”, el diferente funcionamiento de la Torá en la era mesiánica. Entre los místicos judíos la Torá funciona en cada época de un modo diferente, y por supuesto que en la era mesiánica su funcionamiento se modificaría por completo.

Si estos judíos mesiánicos del siglo I creían vivir la redención entonces la Torá ya no podía funcionar en los mismos términos en los que funcionaba. Esto era un concepto proveniente del misticismo judío. Sin embargo, si se modificaban los términos del funcionamiento de la Torá, se estaban reformando las vías de ingreso formal al pueblo de Israel. Entonces lo que Pablo estaba realizando no era una modificación de la Torá sino la percepción de un nuevo tipo de funcionamiento diferente ajustado a la era mesiánica que se había inaugurado.

Existe sin embargo una pregunta que nos tenemos que formular: ¿Jacobo ben Alfeo (Santiago el Menor) era judaizante? ¿Quiénes eran los judaizantes? Lamentablemente el texto de Hechos no nos da los nombres de los jefes de este grupo. Entonces, el interrogante se vuelve a exponer de un modo diferente: ¿Por qué motivo Lucas el autor de Hechos no cita los nombres de los jefes del movimiento judaizante?

Indudablemente nos encontramos ante una cuestión central del problema que se produce en el Concilio del año 50. Si Lucas hubiera expuesto el nombre de los jefes judaizantes indudablemente esto suponía otorgarle credibilidad al grupo. Suponemos que muchos de los seguidores judíos de Jesús de la primera hora conformaron este grupo. Dentro del ambiente judío estricto de Judea no se tenía conciencia de la expansión del grupo mesiánico entre los gentiles. La situación de Judea se encontraba concentrada en la lucha interna de fariseos/saduceos y en la lucha externa entre el nacionalismo judío y el poder imperial romano. Estas cuestiones eran centrales en el pensamiento de los judaizantes, por lo tanto, no iban a agregar el problema de judíos/gentiles, cuando ya se encontraban inmersos en estas dos graves cuestiones.

Tenemos que sospechar que los jefes del movimiento judaizante tenían cierta influencia, y que luego del Concilio del 50 no todos obedecieron sus disposiciones e intentaron convertir directamente al judaísmo a los gentiles y no llevarlos por el camino de las leyes de Noé. Seguramente hasta el siglo II muchos judíos seguidores del movimiento mesiánico en Judea aún pretendían la obediencia completa a la Torá literal por parte de los gentiles.

Ahora bien, puede existir una confusión conceptual con relación a los “judaizantes”, y de hecho se establecen coincidencias entre los ebionitas del siglo II y estos judaizantes. ¿Cuáles pueden ser las coincidencias y las diferencias probables entre ambos grupos? Aunque luego el término “judaizantes” se generalizó de modo que existe un problema de identidad de este grupo que sería mejor aclarar en este trabajo.

Los “judaizantes” son llamados a aquellos judíos que observaban la Torá en cuanto a su calidad de judíos y que pretendían que los gentiles la observaran, es decir, la pretensión judaizante era de convertir a los gentiles directamente al judaísmo, y aplicar el rito de la circuncisión a los gentiles. Los otros judíos del grupo (entre ellos el judío de Tarso) pretendían que los gentiles no se convirtieran al judaísmo sino que se mantuvieran como gentiles sin el rito de ingreso al pueblo de Israel, es decir la circuncisión. Cuando dentro del movimiento gana la facción anti-judaizante que permitió a los gentiles “redimirse” sin la conversión formal al judaísmo (postura que actualmente sostiene la gran mayoría de rabinos del judaísmo), los judíos de Jerusalén y de Judea (como así también los gentiles que aceptaron la conversión al judaísmo) debían observar la totalidad de la Torá. Por lo tanto, estos judíos de Judea, cuyo epicentro era Jerusalén se mantuvieron creyendo en el mesianismo de Jesús

pero al mismo tiempo en su calidad de judíos observando la Torá. Los judíos que creían en Jesús como el Mesías y que se mantuvieron observando la Torá (por su calidad de judíos), pero sin pretender “judaizar” a los gentiles, fueron llamados “ebionitas” y perduraron hasta casi el siglo IV. Por lo tanto, si bien los ebionitas eran judíos que no obligaban a los gentiles a convertirse al judaísmo, ellos entendían que debían continuar observando la Torá en su calidad de judíos. El problema grave apareció luego del siglo II, porque toda la Iglesia se había uniformado en el no-cumplimiento de la Torá ni por la observancia judía ni por la observancia de las siete leyes de Noé. Los ebionitas pues, aunque no tuvieron la misma posición judaizante, sin embargo, pretendían seguir observando la Torá en tanto que eran nacionalmente judíos.

Lo paradójico de la historia del nacimiento del cristianismo será que los judíos que en el Concilio de Jerusalén del año 50 no obligaron a los gentiles a judaizar, ahora estos gentiles en el siglo II querían obligar a los judíos a des-judaizarse y gentilizarse. Estos gentiles que ingresaron por la permisión judía de la no-circuncisión, ahora querían obligar a todos (inclusive a los judíos observantes) a la no circuncisión.

Los ebionitas fueron entonces aquellos judíos que no obligaban a los gentiles a la conversión formal al judaísmo (como los judaizantes), pero que no querían ser ellos mismos obligados a abandonar la observancia de la Torá. Sin embargo, San Ireneo de Lyon hacia fines del siglo II los declaró “herejes”, o fuera de la doctrina oficial cristiana a estos ebionitas. Seguramente estos ebionitas (judíos creyentes en Jesús como el Mesías) descendían muchos de ellos de los primeros seguidores de Jesús, e ironías de la historia, los descendientes judíos de estos fundadores de la Iglesia para el siglo II estaban siendo discriminados y estaban quedando fuera del cristianismo por los gentiles que avanzaban de Oriente a Occidente desconociendo la autoridad de Jerusalén.

Otra cuestión central que debemos comprender de este Concilio de Jerusalén del año 50, es la posición de Jesús de Nazaret ante los gentiles. El primer punto es que Jesús aunque tuvo pocos contactos con los gentiles siendo un judío observante de la Torá (como lo he explicado en mi obra “El Judaísmo de Jesús”, Buenos Aires, 2008) nunca se preocupó por la expansión de su grupo religioso. Por lo tanto, la preocupación de la expansión de la idea mesiánica comenzará luego de su desaparición.

Si existió el Concilio del año 50 fue indudablemente porque el rabino de Nazaret no dejó ninguna instrucción específica para tratar el tema del ingreso de los gentiles a la fe mesiánica de Israel. Si Jesús hubiera admitido a los gentiles en forma clara no hubiera existido dicho Concilio del año 50.

¿Cuál era el objetivo de aceptar a los gentiles? Causas y consecuencias aquí se mezclan, y la verdad es que aquellos judíos reunidos en el año 50 no calculaban realmente la magnitud de lo que en el futuro sería llamado con el nombre de “cristianismo”.

Vamos a tratar de describir las diferentes situaciones históricas posibles que debía resolver el Concilio de Jerusalén del 50:

1. **Los matrimonios mixtos entre judíos y gentiles.** Existían muchos hijos de estas uniones matrimoniales que no se sentían plenamente identificados con el marco legal sinagogal. Es decir, existían medio-judíos que si lo eran por parte de padre la jurisprudencia rabínica ya no los aceptaba como tales. El caso paradigmático fue el de Yosef Barnabas el levita (San Bernabé), hijo de padre judío y madre gentil. Indudablemente sabemos la gran ayuda que fue para Pablo que este hombre medio-judío y medio-gentil le dio en su primer viaje por la Isla de Chipre. ¿Debía circuncidarse Yosef Barnabas el levita? ¿Estaría circunciso a pesar de ser de madre no-judía? ¿Cuántos miles de casos equivalentes a este que estamos exponiendo existían en todas las congregaciones judías de la dispersión? ¿Paso por la mente del judío de Tarso la posibilidad de que esta masa de gente no se perdiera para el judaísmo? Seguramente Pablo pensaba que la idea del Mesías acabaría de fusionar a este grupo como “judíos espirituales” (Romanos 2:29)

2. **Los judíos helenistas que habían perdido las costumbres legales de la Torá.** Existían miles de judíos de habla griega en las congregaciones de la diáspora judía que ya no observaban la Torá, y no cumplían con el ritual de la circuncisión. El caso paradigmático de este grupo será Timoteo, aquel joven hijo de madre judía y padre gentil, que no se encontraba circuncidado y a quien el propio Pablo circuncida (Hechos 16:1-2). ¿Cuántos miles de judíos hijos de madre judía no tenían realizada la circuncisión? ¿Qué sentido tenía perder tantos miles de estos judíos helenistas? Seguramente Pablo, y los judíos de tendencia universal pensaban que la idea del Mesías podía justificar el ingreso más flexible de ellos.
3. **Los gentiles que eran “prosélitos de justicia”.** Miles de gentiles se encontraban completamente integrados en la sinagoga, pero cuántos de ellos tenían contactos familiares que no se habían convertido. El interrogante era: ¿Cuántos amigos del judaísmo podrían acercarse de los ya convertidos a las congregaciones hebreas?
4. **Los Temerosos de Dios o gentiles no convertidos formalmente.** Este grupo pretendía integrar las congregaciones judías pero sin el ritual de la circuncisión. Probablemente muchos de ellos se encontraban unidos matrimonialmente con judíos helenistas que ya no observaban la Torá. Las diferencias entre judíos helenistas y gentiles no circuncisos debían ser pocas debido a la falta de observancia de los judíos helenistas. Si estos judíos helenistas cumplían los mandamientos morales del judaísmo pero no las prescripciones legales, ¿por qué estos gentiles no podían creer que tenían las mismas condiciones que los judíos helenistas?

Las observancias legales de la Ley de Moisés eran fundamentalmente para sostener la identidad del judaísmo en tanto “pueblo”. Debemos siempre tener en cuenta que el judaísmo es una religión nacional. Pero para los judíos universalistas como Pablo, el interrogante era ¿Por qué motivo el judaísmo no se podía convertir en una religión internacional? Porque la nacionalidad judía lo impedía. Debemos ser conscientes que existía un fuerte antecedente histórico por el cual dos estados políticos/nacionales sostuvieron la religión judía (El Reino de Israel y el Reino de Judá). Durante varios siglos, estos reinos fueron entidades políticas independientes con la misma religión. Y entonces los judíos universalistas podían pensar perfectamente el judaísmo como una religión que no necesariamente debía anclarse históricamente sobre el pueblo de Israel. En el fondo el problema real era si el judaísmo en tanto fe podía desligarse de su relación nacional. Los judíos de tendencias universalistas como Saulo de Tarso (San Pablo) entendían que la idea mesiánica constituía la gran oportunidad del judaísmo para expandirse por todo el Imperio Romano y alcanzar a todos los pueblos. El pueblo de Israel podía continuar observando la ley de Moisés en cuanto sistema jurídico del estado judío.

El Mesías de Israel no era un Mesías nacional, sino un Mesías internacional y la fe en el Mesías de Israel podía lograr que todas las naciones (sin cumplir la Ley de Moisés específica para el pueblo judío) aceptaran al Dios de Israel. Si la Torá se entregó en especial para el pueblo de Israel, el Dios se manifestaría a todos los pueblos a través del Mesías. La fe en el Mesías de Israel expandía así las fronteras de un Dios nacional a un Dios internacional. Pablo entendió que el momento histórico había llegado, el Mesías de Israel era el punto de unión de todas las naciones del Imperio Romano con el Dios de Israel. Por lo que la Torá quedaba reducida al pueblo judío, porque nacionalmente era el depositario de la Alianza. Pero ahora la Alianza se ampliaba a todos los pueblos.

La teología de Pablo es más abrahámica que mosaica, indudablemente porque en la época anterior a Moisés, la Alianza con Abraham abarcaba a todas las naciones. Toda la admisión de los gentiles se puede realizar exegéticamente con un análisis de la época pre-mosaica. Por ese motivo, a partir del nacimiento y el desarrollo del cristianismo, el fariseísmo judío debe construir una retroproyección del judaísmo mosaico hacia la época pre-mosaica. Muchas interpretaciones rabínicas actuales son producto de esta respuesta judía al avance exegético del cristianismo. Sin embargo, no es el cristianismo el que fundamenta esta exégesis, es la teología judía universalista de Pablo.

Es el judaísmo internacional/mesiánico de Pablo, el que a través del mesianismo quería expandirse entre todas las naciones no significaba que Pablo estaba conscientemente creando una nueva religión separada del judaísmo. El problema fue que el judaísmo se identificó automáticamente con las aspiraciones nacionales del pueblo de Israel, y el judaísmo helenístico y los grupos de amigos del judaísmo quedaron fuera del marco de esta nueva identidad. Entonces este grupo de judíos mesiánicos, a partir del siglo I y sobre todo con mayor fuerza durante el siglo II concentrará las aspiraciones universalistas y proféticas del judaísmo desligándose de la cuestión nacional judía.

Quiero reiterar que durante el Concilio de Jerusalén del año 50 y durante todo el siglo I, los judíos helenistas, los gentiles y todos aquellos que participaron en las congregaciones hebreas de Pablo no se sintieron fuera del mundo judío. Estaban creando un judaísmo mesiánico extendido a los gentiles con las observancias mínimas de la Torá, pero no con las observancias máximas debido a que dichas observancias legales eran específicas del pueblo de Israel. Siendo la Torá un sistema legal del pueblo judío, el interrogante era ¿Cómo ingresaban los gentiles al movimiento religioso sin su incorporación formal al pueblo judío? Pablo dirá que por la fe en el Mesías de Israel los gentiles son coherederos de la Alianza, y el Concilio de Jerusalén del 50 les impondrá el cumplimiento de un mínimo legal de observancia.

La pregunta no era ¿Cómo se admitirían a los gentiles dentro de la Iglesia? Porque la Iglesia no existía como una institución diferente del judaísmo. El interrogante será: ¿Cómo se incorporarían jurídicamente los gentiles dentro del judaísmo? Siendo todos los “Apóstoles” que se reunieron en Jerusalén en el año 50, todos ellos judíos, la pregunta era ¿Pueden los gentiles sin ser judíos alcanzar la salvación sin la observancia de la Torá? Por lo que la resolución será la aplicación de las observancias de la Torá a los gentiles.

En una obra importante de Ferdinand Prat, *La teología de San Pablo*, este dice:

En lugar del termino idolotitos, Santiago emplea la palabra bíblico “manchas de los ídolos”. Difiere la enunciación de los otros tres puntos: “fornicación, carnes sofocadas, sangre”, en el dictamen de Santiago, “sangre, carnes sofocadas, fornicación”, en el decreto. La Asamblea se contenta con afirmar que la medida tomada es necesaria, Santiago nos da de ellos una razón muy oscura para nosotros a causa de su laconismo. “Porque Moisés, dice Santiago, es leído cada sábado en todas las sinagogas.”<sup>38</sup>

Para nosotros este párrafo del año 1947 debe ser “traducido” en otros términos absolutamente diferentes. Pero veamos los problemas que aparecen y como debemos operar con este texto para extraer las verdades “judías” ocultas en la interpretación y exégesis cristiana posterior.

1. Habla de Santiago, en ningún momento le da su nombre hebreo Jacobo ben Alfeo. El texto debe decir, el judío Jacobo ben Alfeo. Así el lector ya comprende que Santiago es judío.
2. La razón de Jacobo ben Alfeo (Santiago, el Menor) no es oscura. Todo lo contrario, comprendiendo que Jacobo ben Alfeo es judío y observa la Torá, es indudable que fundamente su posición diciendo que la Ley de Moisés es leída en cada sábado en todas las sinagogas
3. Lo que demuestra este texto de Hechos 15 es que aún no existían las “Iglesias cristianas” como estructuras autónomas, sino que eran las sinagogas, el ámbito de actuación de este grupo mesiánico.
4. Dice el judío Jacobo ben Alfeo que se aplica entonces a los gentiles las leyes de la Ley de Moisés (aquí no existe ninguna Ley de Cristo diferente de la Torá). Estamos a veinte años de la desaparición de Jesús de la escena histórica y continuamos haciendo referencia obligada a la Ley de Moisés.

38 Ferdinand Prat: *La teología de San Pablo* (trad. de Santiago Abascal) [México: Editorial Jus], 1947, p. 468.

5. Aún no existe el “domingo” como un día especial dentro de “un cristianismo” que tampoco existe. El mesianismo judío de este grupo se inserta dentro de las prescripciones generales de la Torá, y por lo tanto, todos los judíos y sus adherentes gentiles observaban el “Shabbat” como el día de descanso del grupo, siendo que el mismo era un grupo interno dentro del judaísmo.

Ahora bien, transcribiré la continuación del análisis del texto de Ferdinand Prat para que se pueda visualizar al final del mismo las aclaraciones que realiza el autor para desligar a los “Apóstoles” del judaísmo. Dice Prat:

Como esto tiende a probar que es oportuno restringir la libertad ilimitada de los gentiles en las comunidades mixtas, Santiago quiere decir, según parece, que todos los judíos y todos los prosélitos conocen, por la lectura pública del Pentateuco, las restricciones impuestas a los extranjeros deseosos de vivir en medio de Israel, y que deben contar, por lo tanto, con que se impondrán las mismas restricciones a los convertidos de la gentilidad. En efecto, estos cuatro artículos, prescritos a los extranjeros bajo pena de muerte, se leen en el Levítico (Capítulo XVII y XVIII): Levítico XVII, 7 en cuanto a los idolotitos (el texto no señala aquí directamente más que la prohibición de ofrecer víctimas a los falsos dioses pero con una alusión clara al Sagrado Banquete considerado como la misma cosa, (Ex. XXXIV, 15 y Núm. XXV, 2); Lev. XVII, 10-12 en cuanto a la sangre; Lev. XVII 13-14 en cuanto a los animales sofocados. Es controvertido el objeto de la cuarta prohibición. Nosotros pensamos que se trata principalmente –pero quizás no exclusivamente– de los matrimonios entre parientes en los grados de consanguinidad y de afinidad prohibidos por el Levítico (XVIII, 7-18), tanto en cuanto a los extranjeros residentes en Israel como en cuanto a los israelitas mismos. Estas uniones entre consanguíneos están designadas en el Levítico por la locución galloth erwah. Es de notarse que esta misma expresión galui eryoth designa en el Talmud el cuarto precepto noáquico. Consúltese a Schürer, Geschichte des jüd. Volkes, Leipzig, t. III, 1909, p.179.....Nosotros no queremos decir, entiéndase bien, que los Apóstoles hayan tomado del Levítico sus cuatro restricciones, ni siquiera que hayan pensado directamente en la legislación mosaica; más las prescripciones del Levítico que conciernen a los extranjeros debían ser observadas, con más o menos rigor, por todos aquellos que en un grado cualquiera desearan afiliarse a Israel. Y como en las Iglesias mixtas de Siria y de Cilicia la mayor parte de los neófitos habían tenido relaciones con la sinagoga antes de convertirse, los cuatro preceptos ya eran observados por ellos en la práctica y era muy a propósito sancionar y generalizar esta medida, para guardar la uniformidad y para no escandalizar a los judíos. De esta manera se explica el motivo alegado por Santiago.

Dice el autor citado: «Nosotros no queremos decir, entiéndase bien, que los Apóstoles hayan tomado del Levítico sus cuatro restricciones...». Y nosotros nos preguntamos: siendo los Apóstoles todos ellos judíos, ¿de dónde se supone que extrajeron estas restricciones? ¿De su propia mente? Por otra parte, dice el texto de Hechos 15:21 que estas restricciones a los gentiles se imponen por la observancia de la Ley de Moisés (La Torá) y el teólogo Prat (quien escribe este texto en francés en el año 1938, se publica en 1947 la edición castellana) dice que «ni siquiera que hayan pensado en la legislación mosaica». Esto ya es el colmo de la distorsión histórica y bíblica. El judío Jacobo ben Alfeo (Santiago el Menor) explicará que las restricciones a los gentiles se establecen de acuerdo a la Torá (Hechos 15:21) y el teólogo Prat en el año 1938 dice que de ningún modo se puede decir que los Apóstoles pensaban en la legislación mosaica. Entonces, los Apóstoles, todos ellos judíos, ¿no pensaban en la legislación mosaica?

La idea central de todas estas exégesis del cristianismo posterior al siglo II es la de des-judaizar en forma permanente el judaísmo de los primeros judíos mesiánicos, y ya se hace referencia a un cristianismo no nacido, para otorgarle una independencia religiosa a este grupo en el mismo siglo I.

Nosotros estamos de acuerdo con la posición histórica del Dr. José Montserrat Torrents que advierte que no es posible designar al cristianismo del siglo I como cristianismo, por lo que cuando hablamos de “cristianismo primitivo” estamos indudablemente haciendo referencia a la “historia judía de



la Iglesia<sup>39</sup> Antigua” o mejor dicho “a la historia judía de los judíos mesiánicos nazarenos del siglo I”.

Otro asunto de importancia capital (sobre todo para la teología católica) y que crea problemas para sostener el primado de Pedro (el judío Simón bar Yoná), es la autoridad que ejercer el judío Jacobo ben Alfeo cuando es él (como autoridad central en Jerusalén) quien establece el dictamen. Aquí encontramos a Jacobo ben Alfeo como el verdadero jefe del grupo judío mesiánico de Jerusalén. Jacobo es un observante de la Torá (hermano del Señor dice el texto) y es considerado indudablemente el jefe del grupo. Si el judío Simón bar Yoná (Pedro) hubiera sido considerado el jefe, él hubiera tenido que dictar estas restricciones para los gentiles. La participación del judío bar Yoná es marginal en el debate, y aparece como apoyando la postura de Saulo de Tarso. De todos modos, la posición de Simón bar Yoná (Pedro) es bastante ambigua, y esto ya lo veremos en la discusión que tendrán estos dos judíos (Simón de Yoná-Pedro y Saúl de Tarso-Pablo) en la congregación de Antioquía y que aparece dentro del texto de Gálatas. Texto que explicaré más adelante en el apartado exclusivo para *El judaísmo de San Pablo*.

Me gustaría establecer varias conclusiones antes de cerrar este capítulo importante dentro de la historia del nacimiento del cristianismo, antes de pasar a la compleja teología judía de Saúl de Tarso.

El Concilio de Jerusalén del año 50 es muy importante por diversas razones:

1. Establece a Jerusalén como la capital religiosa del movimiento mesiánico. Esto hace que ninguna otra ciudad tenga dentro de la historia del cristianismo una importancia tan notable. Aquí nació realmente el movimiento mesiánico. Ni Antioquía, ni Éfeso, ni Alejandría, ni Roma tendrán la importancia histórica que siempre tendrá Jerusalén.
2. El jefe mesiánico del grupo, en este caso Jacobo ben Alfeo (42-62) es un observante de la Torá, y por lo tanto, no solo hasta su muerte sino después de ésta, su sucesor San Simeón (62-107) el primo hermano de Jesús, seguirá observando la Torá. Hasta el año 135 que cae Jerusalén en manos romanas después de la Tercera Revolución judía de Bar Cojba, todos los jefes del movimiento mesiánico judío (la futura Iglesia) serán todos judíos observantes de la Torá.
3. No existe una Ley de Cristo que se contraponga con la Ley de Moisés, sino una interpretación mesiánica de la historia y la teología del judaísmo.
4. La situación de los gentiles es jurídicamente estable a partir de estas restricciones.
5. No existe ningún problema de este grupo mesiánico dentro del judaísmo salvo los debates interjudíos que motivan su posición mesiánica. En ningún caso podemos percibir ninguna acusación de idolatría al grupo, ya que Pablo es admitido en todas las sinagogas, y Jacobo participa observando plenamente la Tora. Si algún judío mesiánico hubiera creído que Jesús era Dios, indudablemente esto configuraba dentro de la teología judía el concepto de idolatría y esto no sucedió. Esto demuestra que aquellos teólogos del cristianismo que quieran fundamentar la “divinización” del hijo de Dios a partir del siglo I están equivocados. Es más, probablemente el arrianismo posterior se encontraba mucho más cercano al judaísmo mesiánico del siglo I. La idea de divinizar la figura mesiánica de Jesús de Nazaret indudablemente es una idea posterior al siglo II, ningún judío observante de la Torá hubiera imaginado creer que el Mesías de Israel era Dios, dada la distancia del Dios de Israel con el resto de la humanidad. Si este hubiera sido el caso insistimos en pensar que estos judíos mesiánicos no hubieran sido admitidos dentro de las sinagogas para predicar el carácter mesiánico de Jesús.
6. El “Shabbat” (el descanso sabático del judaísmo) continua apareciendo como el único día de

---

39 Siendo la palabra *Iglesia* en su origen la *Ekklesia*, y esta palabra hace referencia a la palabra “Comunidad” en griego, esta última proviene del término hebreo “Kehilá”. Cuando un cristiano hoy dice que asiste a la Iglesia está diciendo en hebreo que asiste a la comunidad judía. Actualmente los judíos de todo el mundo denominamos como “Kehilá” a nuestra congregación religiosa.



descanso. Recién podemos encontrar en el siglo II referencias al día domingo.

Ahora bien, los interrogantes continúan:

1. En la práctica, un gentil que observaba las leyes de Noé del Decreto Apostólico del año 50, ¿no participaba de los rituales del judaísmo? Muchos sí. Pero seguramente muchos judíos pensaban que estos gentiles no siendo judíos por no tener la circuncisión no debían participar de los rituales del judaísmo.
2. Si los gentiles participaban de las congregaciones judías en pie de igualdad con los judíos, entonces ¿para que los hijos de estos judíos helenistas o los hijos de los matrimonios mixtos judeo-gentiles observarían la totalidad de la Torá?

Esto llevaba a varios problemas:

1. Si los gentiles eran incorporados dentro de las congregaciones hebreas sin ser formalmente judíos. ¿no llegaría un momento en que los miles de gentiles absorberían a las minorías judías de estas congregaciones? Así el judaísmo que observaba los máximos legales de observancia de la Torá pasaría a transformarse en un judaísmo que observaría los mínimos legales de observancia. ¿y si todos los judíos observaban exclusivamente las siete leyes de Noé? Esto hubiera automáticamente unido a los judíos y a los gentiles dentro de la misma fe mesiánica. Probablemente esta era la idea de Pablo y los judíos de tendencia universalista que provenían del ámbito helenístico. Rebajar las exigencias a los judíos por el cambio de la época mesiánica (esto beneficiaba directamente a los judíos helenistas) y exigir el cumplimiento de las leyes morales a los gentiles (un cierto grado de judaización ética no nacional).
2. Ahora bien, si los gentiles que no eran formalmente judíos no eran aceptados dentro de las congregaciones hebreas, entonces comenzarían a conformar sus propias congregaciones gentiles mesiánicas pero sin el estudio ni la comprensión bíblica de sus correligionarios judíos. Se tendría que crear (con el tiempo) una exégesis bíblica fuera del marco estrictamente judío (y esto es lo que realmente sucedió en el siglo II).

Por lo tanto, el problema que encontramos es la contradicción entre tres fuerzas que actuarían entre sí en forma simultánea en el mismo siglo I, las fuerzas del gentilismo pro/Israel que pretendían unirse al judaísmo universal, las fuerzas del universalismo judío (sobre todo el helenista) y las fuerzas del nacionalismo judío de Judea que pretendían liberarse del Imperio Romano en forma política.

Las dos primeras fuerzas, tanto el gentilismo pro-judío y el judaísmo helenista se unieron bajo la fe en el Mesías internacional, mientras que las fuerzas del nacionalismo judío político esperaba un tipo de redentor político que liberará a Judea del dominio del Imperio Romano. Así la tensión interior del nacionalismo/ universalismo judío dio lugar a una escisión, que con el transcurso del tiempo, terminaría conformando dos tipos religiosos diferentes.

Todas las fuerzas del judaísmo del siglo I eran indudablemente fuerzas mesiánicas, sin embargo, el judaísmo universal (y Pablo como una de sus cabezas teológicas) movilizaba a una cantidad infinita de recursos dentro del gentilismo, en cambio, el judaísmo nacionalista de Judea se enfrentaba a un consolidado Imperio Romano que se encontraba justamente en su apogeo militar. El nacionalismo judío se encerró en el patriotismo mesiánico y en la observancia de la Torá, mientras que el universalismo judío cedió al ingreso masivo de los gentiles rebajando las exigencias de la Torá a sus mínimos legales.

En el Concilio de Jerusalén del año 50 podemos ver todas las fuerzas en movimiento, las fuerzas del gentilismo (por ese motivo Pablo trae al Concilio al joven gentil, Tito), las fuerzas del universalismo judío helenista (por ese motivo trae Pablo al joven judío Timoteo) frente a las fuerzas del nacio-

nalismo judío de los “judaizantes”. Todas estas fuerzas no se encontraban claramente delimitadas, por el contrario, todos los judíos del siglo I iban cambiando de posición y muchos de ellos se encontraban dentro de diversas líneas de conjunción entre todos los grupos.

Indudablemente el crecimiento futuro del movimiento mesiánico se encontraba fuera de las fronteras de Judea. En Judea los problemas políticos contra Roma estaban a la orden del día. Los judíos de la dispersión no tenían los problemas nacionales de los judíos de Judea. Con la excepción de los levantamientos judíos del 115-117 de la época de Trajano que involucraron a miles de judíos de las congregaciones de la Diáspora a una rebelión general contra Roma, tanto en el 66 como en el 132 los judíos de las comunidades diaspóricas no se unieron a las rebeliones políticas y militares del judaísmo nacional de Judea.

El Concilio de Jerusalén del año 50 fue un momento de compromiso de todas las fuerzas. Por parte de la comunidad judía de Jerusalén encabezada por el judío Jacobo ben Alfeo (el hermano del Señor) se pidió y se obtuvo el cumplimiento de la observancia de cuatro mandamientos de Noé, por lo que se demostraba que el grupo no era antinómico, sino que se cumplían los mínimos requisitos de la Torá para los gentiles. Esto demostró que el grupo se sentía plenamente identificado con el pueblo de Israel (Hechos 15:21). Pero al no darle la razón al grupo judaizante, los universalistas judíos (Yosef Barnabas el levita, Saulo de Tarso, Timoteo, y otros) obtuvieron la aprobación legal de Jerusalén para continuar con su prédica expansiva. La estrategia paulina era circular, si cada vez más judíos helenistas y gentiles pro-judíos se unían al movimiento, lentamente su influencia sobre el centro judío de Jerusalén iba ir creciendo con el tiempo.

El Concilio de Jerusalén demostró que el grupo continuaba completamente identificado dentro del marco del judaísmo normativo del siglo I siguiendo la observancia de la Torá del rabino (ahora Mesías para estos seguidores) Jesús de Nazaret. También demostró la flexibilidad del judaísmo del siglo I en la gran participación de los gentiles dentro de las sinagogas.

Insistimos en que el Concilio del 50 no admite a los gentiles a la fe mesiánica, sino que busca el mejor status para los gentiles que ya se encontraban participando dentro de las congregaciones hebreas. Lamentablemente hay una gran distorsión histórica en pensar que fue gracias al cristianismo que los gentiles ingresaron en la fe de Israel, por el contrario, ya el judaísmo en la Diáspora aceptaba alegremente a miles de gentiles dentro de sus sinagogas, y prueba de ello todo el libro de Hechos de los Apóstoles donde podemos ver la cantidad de sinagogas diaspóricas que tienen población gentil en su seno. Es verdad que el judaísmo no tenía muy claro que hacer con estos gentiles y les daba libertad de ser o no ser judíos de acuerdo a lo que cada uno de ellos aspiraba, pero esta falta de organización por parte de un judaísmo liberal como lo fue el helenismo hebreo del siglo I, dio lugar a una gran confusión que terminó por crear una nueva religión durante el siglo II cuando se pretendió reorganizar en Roma esta fe mesiánica judía.

Por lo tanto, el cristianismo no puede “monopolizar” el universalismo en contradicción al “particularismo judío”, sino que se debe estudiar realmente el momento histórico como la dualidad de un judaísmo universal helenístico de las congregaciones de la dispersión versus las tendencias nacionalistas judías de rebelión política contra Roma.

El universalismo no fue producto del cristianismo, sino de un judaísmo universal que ya desde probablemente el siglo –II aceptaba a los gentiles dentro de las sinagogas, y del cual surgió el judaísmo mesiánico. Todo este judaísmo universalista fue luego a partir del siglo II completamente absorbido por el cristianismo en vías de creación en Roma, mientras que las fuerzas nacionales del judaísmo crearían siglos después el Talmud en Jerusalén (375) y luego en Babilonia (499) donde unirán definitivamente el nacionalismo judío con la religión judía, y las tendencias antinómicas quedarán fuera del marco de la identidad judía.

Todo el antinomismo radical quedaría oculto dentro del pensamiento subterráneo del misticismo judío (la cábala).

En realidad el nacimiento del particularismo judío a partir del siglo II se debe atribuir al nacimien-

to del cristianismo en el mismo siglo y a la pérdida del judaísmo universal de la cultura helénica. La escisión posterior del judaísmo universal no le dejó opción al judaísmo para reforzar la identificación del judaísmo con la observancia de la Torá literal.

Y la prueba de la imposibilidad antinómica de Pablo y del judaísmo universal fue la creación de una nueva Ley de Cristo que “cristianizó” el ceremonial judío. Así se dio la paradoja que el mesianismo judío atacó el ceremonial judío de la Torá, pero al mismo tiempo no pudo reorganizarse como una nueva religión sino con otro ceremonial judío “mesianizado”. El cristianismo entonces cristianizó el ceremonial judío, y actualmente gran parte de lo que llamamos ceremonial cristiano es un ceremonial judío reinterpretado cristológicamente. El centro teológico se desplazó de la observancia de la Torá al recuerdo histórico y teológico del Mesías. Y aunque la salvación de los gentiles provenía de la observancia de las leyes de Noé, ahora la salvación se producía por la fe en el Mesías. A pesar de esto, queda plasmada en el texto canónico del NT la tensión existente entre el movimiento judaizante de la Carta de Santiago que continua insistiendo en la observancia de la Torá (como por ejemplo, la confesión de las transgresiones del Día del Perdón judío) frente a las posiciones universalistas de Pablo y el judaísmo de la diáspora.

Vamos entonces a estudiar el pensamiento exegético del judío de Tarso, para comprender como a fines del siglo I estaban ya los elementos que dieron lugar en el siglo II a la independencia religiosa del cristianismo de su religión madre: el judaísmo. Para posteriormente estudiar cómo durante el mismo siglo II en Roma se construyó el cristianismo llevando al extremo el pensamiento paulino.

Considero que el proceso histórico contiene varias partes:

1. Grupo mesiánico judío observante de la Torá (30-50)<sup>40</sup>
2. Grupo mesiánico judío observante de la Torá que admite el ingreso de los gentiles con el Decreto Apostólico (50-120)<sup>41</sup>
3. Grupo mesiánico judío donde una minoría observa la Torá y la gran mayoría es de origen gentil (120-150)<sup>42</sup>
4. Los gentiles asumen las posiciones dominantes dentro del grupo y deben trabajar para lograr la independencia del mundo judío (150-190) e independencia religiosa completa del judaísmo, Víctor I de Roma (190) dictamina una ley general para el cristianismo en su totalidad resolviendo la querella pascual con la fecha lunar judía.<sup>43</sup>
5. Problemas cristológicos derivados de la falta de definición de la naturaleza del Mesías (190-381). Persecuciones al cristianismo y triunfo de la Iglesia. El cristianismo busca un ordenamiento dogmático interior.<sup>44</sup>

---

40 Establezco el año 50 como fin del primer periodo porque el Concilio de Jerusalen del año 50 marca un hito importante en la historia del grupo judío mesiánico (cristianismo posterior).

41 Establezco el año 120 como fin del segundo periodo porque para esta fecha el texto del Evangelio de San Juan se encuentra terminado y cerrado.

42 Fijo el fin de este periodo en el año 150 porque coincide aproximadamente con la aparición de la obra “Dialogo con el judío Trifón” de San Justino que marca un cambio teológico importante para la historia de la ruptura del siglo II entre el cristianismo y el judaísmo.

43 El año 190 es fundamental porque situar a la Iglesia de Roma con el poder directivo del cristianismo general, y la resolución de dicho año marca definitivamente la independencia teológica de la pascua cristiana de la fecha de Pesaj (la fecha lunar judía).

44 El año 381 define el dogma de la Trinidad como continuación del dogma de la Encarnación del Concilio de Nicea del 325.

## Capítulo 1.2.

### El judaísmo de San Pablo

*¿Es que Dios ha rechazado a su pueblo?  
De ningún modo, que yo soy israelita, del linaje de Abraham,  
de la tribu de Benjamín.  
San Pablo, Romanos 11:1*

Antes de adentrarme en el pensamiento del judío de Tarso, me gustaría dejar en claro varias cuestiones importantes:

1. Lamentablemente hoy asociamos el judaísmo con la observancia de la Torá. Y digo “lamentablemente”, porque entonces no podemos comprender otros tipos de teologías dentro del judaísmo que no se identificaran en forma absoluta con la Torá. Por lo que modificar el funcionamiento de la Torá no implica necesariamente ir “contra el judaísmo” como nos quieren hacer creer algunos exegetas tanto del judaísmo como del cristianismo. Un judaísmo universalista podía sostener la ética judía sin el ceremonial nacional del judaísmo, el problema no era el ceremonial en sí mismo sino su carácter de legislación nacional. La pregunta clave era si el judaísmo se podía volver una religión internacional independiente del pueblo de Israel.
2. Otro asunto de importancia capital es el espíritu de interpretación del fariseísmo. Los fariseos como grupo ideológico sustentaban las más diversas interpretaciones del texto de la Torá, por lo que una interpretación de la Torá del estilo de San Pablo se puede enmarcar tranquilamente dentro del contexto del judaísmo fariseo de la época.
3. Un judío que proponía la redención mesiánica consumada (es decir, la idea de que ya había irrumpido el Reino de Dios dentro de la historia) tenía que automáticamente comprender el funcionamiento de la Torá en términos mesiánicos. De allí que la idea de la Torá de Atzilut (Emanación), que significa que la Torá funcionaría de otro modo completamente distinto en la era mesiánica, seguramente era un elemento a considerar para comprender cuando Pablo hace referencia a la Torá en la Carta a los Romanos.
4. Las aparentes contradicciones del texto paulino (que expuse en mi trabajo anterior “El judaísmo de San Pablo”, Buenos Aires, 2003) y que identifiqué en su momento como una oscilación entre el auditorio judío y el auditorio gentil, entiendo ahora que seguramente tienen una relación directa con la “Era Mesiánica” que había aparecido para estos judíos mesiánicos como Pablo. Por lo tanto, para Saulo de Tarso a veces la Torá funcionaba aún sobre el antiguo paradigma histórico del pueblo de Israel (y así debería funcionar para Israel en tanto nacionalidad), pero a su vez, aparecería el nuevo funcionamiento de la Torá (porque habría llegado

la era mesiánica) y por lo tanto, los gentiles tendrían la oportunidad de ingresar dentro de la Alianza a través de la fe en el Mesías de Israel. La Torá por lo tanto, fue el vehículo de comunicación de las grandes verdades divinas que se expandirían a todos los gentiles a través de la fe mesiánica. Sin embargo, para el pueblo de Israel continuaría existiendo la Torá en su legislación literal. Los que comprendan el sentido simbólico y oculto de la Torá llegarán a entender el funcionamiento mesiánico internacional de la Torá para los gentiles. Los gentiles no tienen que obedecer los mandatos de la Torá literal porque ahora la Torá funcionará dentro de su nuevo rol mesiánico. Este no es un problema que presenta Pablo, al que no se lo debe acusar de nada, sino es simplemente las consecuencias de la propia idea mesiánica dentro del judaísmo. Cualquier grupo mesiánico dentro de la historia judía terminó en un antinomismo radical como lo demuestra por ejemplo el estudioso Gershom Scholem cuando hace su estudio profundo del movimiento mesiánico de Shabbetay Zvi.

5. El problema de la Torá en Pablo es fundamental porque representa un tema relacionado con la estructura del pensamiento místico del judaísmo.

Lo que resulta paradójico de la historia del pensamiento judío de Saulo de Tarso, es que si bien él luchó para que los gentiles ingresaran dentro del judaísmo mesiánico con las mínimas observancias de la Torá, el cristianismo en Roma a partir del siglo II crearía diversas observancias con un carácter mesiánico, por ejemplo, los gentiles que no se circuncidaban no debían de observar la Pascua hebrea, pero luego se tuvo que crear la Pascua Cristiana para observar un ritual.

En realidad el cristianismo desde el siglo II hasta hoy tuvo que elaborar la “cristianización” del ceremonial judío.

Lo que aquí voy a demostrar (y en parte lo he expuesto en mi obra anterior *El judaísmo de San Pablo*, Buenos Aires, 2003) es que la teología judía universalista de Saulo de Tarso que pretendió la internacionalización del judaísmo mesiánico terminó un siglo después utilizada por los gentiles provenientes del paganismo e insertos en el cristianismo en formación para justificar la teología del reemplazo de Israel.

Saulo de Tarso aún hoy no es muy comprendido en sus aparentes contradicciones teológicas porque sus interpretaciones son muy complejas<sup>45</sup>, y esta complejidad derivaba exclusivamente de los problemas que debía resolver. Entiendo desde mi punto de vista personal, que la genialidad de aquella mente judía fue de tal nivel que jamás pensó las consecuencias de sus interpretaciones.

En realidad, entiendo que el éxito del pensamiento paulino se debe a varias razones:

1. Saulo (Pablo) fue un judío de la Diáspora y conocía perfectamente el territorio ideológico en el que se movía.
2. Las sinagogas de las congregaciones de la Dispersión habían, hace años, admitido a los gentiles sin circuncisión dentro de sus actividades comunitarias. Solamente les faltaba el coordinador y el teólogo que justificara debidamente su inserción.
3. El Imperio Romano respetaba jurídicamente las actividades religiosas del judaísmo, y esto permitía que la expansión hacia los gentiles se pudiera ir realizando progresivamente.
4. Saulo de Tarso (según él mismo manifiesta) fue un alumno del Rabí Gamaliel (el nieto de Hillel el anciano) de una de las más importantes escuelas del fariseísmo. Por lo que entendemos que era un joven muy estudioso de todas las tradiciones del judaísmo del sector más liberal. Seguramente las posiciones hilelitas eran más proclives al universalismo judío que las posi-

---

<sup>45</sup> El problema de la Torá en San Pablo se puede leer la obra “Guía para entender a Pablo de Tarso: una interpretación del pensamiento paulino” por Antonio Piñero, editorial Trotta, Madrid, 2015.



ciones shamaítas mucho más cerradas.

5. El judaísmo helenístico que ya no se sentía plenamente identificado con la tendencia nacionalista de Judea necesitaba un portavoz en el terreno práctico (en el terreno filosófico ya Filón de Alejandría había cumplido este rol, como lo entiende muy bien Dr. José Montserrat Torrents).
6. Saulo de Tarso no fija un sitio central para sus actividades, sino que se va moviendo en forma dinámica en todas las congregaciones y va dejando en cada una de ellas diversos representantes de su línea de pensamiento para que actúen en forma autónoma y pueda ir creciendo un liderazgo independiente de su personalidad. Sus cartas son en realidad “las bases ideológicas del universalismo judío de tipo mesiánico” que iban recibiendo sus diversos representantes. La ventaja que le otorgaba el judaísmo en este sentido fue la importante red sinagogal que lo recibía en cada ciudad. Saulo de Tarso no llegaba solo a cada ciudad, sino que ya allí disponía de una congregación hebrea dispuesta a escucharlo (jamás pensando que a partir de su prédica se crearía una nueva religión)

¿Qué oían los judíos helenistas y los hijos de los matrimonios mixtos y los gentiles dentro de las sinagogas? Por primera vez escuchaban lo que históricamente necesitaban. El discurso de Saulo de Tarso fue creado en función de las necesidades históricas y llegó en el momento oportuno. Los judíos helenistas que ya no observaban de un modo estricto la Torá encontraba en las leyes de Noé una salida a su situación, los gentiles eran judíos del corazón y por supuesto, los hijos de los matrimonios mixtos se podían sentir plenamente identificados con el pueblo de Israel. El Mesías de Israel siendo nacional y universal terminaba con las diferencias.

Cada rabino en cada una de sus congregaciones interpretaba tradicionalmente las palabras de la Torá y realizaba la típica narración, cuando llegaba el judío Saulo de Tarso y ajustaba sus enseñanzas y las narraciones de la Torá con el objetivo de justificar la posición jurídica de los gentiles en el seno del judaísmo producían innumerables adhesiones. Miles de judíos helenistas, hijos y nietos de matrimonios mixtos, y gentiles semi-judaizados aceptaban el mensaje de Pablo como la expansión natural de la fe de Israel en los tiempos mesiánicos.

Toda la Biblia hebrea está llena de elementos universalistas porque siempre la pretensión del Dios de Israel fue la de convertirse en el Dios de toda la humanidad. Sin embargo, nadie se había tomado el trabajo de sistematizar debidamente toda la información que contenían los textos del judaísmo para adaptarlos a un auditorio sinagogal.

Las tesis de Filón de Alejandría<sup>46</sup> eran demasiado filosóficas para las masas. Filón había escrito para la elite intelectual judeo-griega, Saulo de Tarso hablaba para las masas, y estas masas judeo-helenistas provenientes de la gentilidad tenían que tener un lenguaje muy ajustado a su situación.

Saulo de Tarso comprendió en primer lugar, cuáles eran los problemas a resolver, y a partir de allí trabajo para elaborar un tipo de teología judía universalista que permitiera resolver estos problemas. En algunos casos se forzaban mucho las interpretaciones de la Torá, pero en todos los casos no se introducían pensamientos extraños provenientes de la mitología griega o de otras culturas, el trabajo exegético de Pablo se ceñía exclusivamente a la letra bíblica. Esto constituía un elemento fundamental para que el auditorio judío (muy alfabetizado), sintiera que las explicaciones teológicas paulinas sosteniendo un judaísmo universalista no se encontraban en contradicción con la Torá<sup>47</sup>. Se podía o no estar de acuerdo con las interpretaciones de Saulo de Tarso, pero el debate se encontraba dentro del marco estrictamente judío. Aquí no existía una discusión de dos religiones separadas, porque aún no existía la conciencia de un debate interreligioso, sino de un debate inter-judío. El debate se centraba entre el mesianismo universal judío y el mesianismo nacional.

46 *Obras completas de Filón de Alejandría* [Buenos Aires: Acervo Cultural], 1975.

47 “¿Invalidamos la Torá por medio de la fe? De ninguna manera! Afianzamos la Torá”. (Romanos 3:31”).



Podemos decir, sin lugar a equivocarnos que Saulo de Tarso logró crear un judaísmo mesiánico y universal de tal potencia que al tomar a mediados del siglo II una fuerza tan inusitada proclamo su independencia religiosa de su matriz.

El universalismo judío de Pablo en manos de los gentiles (que para fines del siglo II eran la mayoría de las congregaciones) se convirtió en un universalismo gentil no-judío. Y todas las ideas provenientes del universalismo judío que permitieron a Saulo de Tarso alcanzar su objetivo de incorporar a los gentiles a la raíz de Israel, terminaron siendo utilizados por los nuevos jefes provenientes del gentilismo para crear una teología mesiánica del reemplazo del pueblo de Israel.

El proceso entonces fue el siguiente:

1. El universalismo judío versus el nacionalismo judío
2. La entrada de los gentiles se produce por la teología universalista judía de Pablo
3. Los gentiles alcanzan la mayoría y toman el control del original movimiento judío mesiánico.
4. Comienzan las interpretaciones (para el siglo II) de los nuevos jefes gentiles (Marción, Justino, Aniceto, Clemente de Alejandría, Tertuliano, etc.) que para obtener la independencia religiosa del cristianismo de su religión madre (el judaísmo) comienzan no simplemente a mostrar sus diferencias sino también a atacar al pueblo judío en su conjunto.

Se dio entonces la triste paradoja que si toda la teología paulina de universalismo mesiánico judío fue utilizada para que los gentiles fueran admitidos dentro del judaísmo, esta misma teología paulina iba a ser distorsionada para rechazar a los judíos y condenarlos masivamente como asesinos del Mesías de Israel.

El judaísmo (paradójicamente) trabajó a través de su universalismo para admitir a aquellos (los gentiles) que solo un siglo después tratarían no solamente de diferenciarse religiosamente sino de atacar al judaísmo (la raíz de los gentiles como lo expondrá Pablo en Romanos 11). El judaísmo universal de aquellos primeros nazarenos abrió las puertas de las sinagogas a miles de gentiles, que unos siglos después desconocerían sus propias raíces. Todo el desarrollo teológico posterior del cristianismo no será ni más ni menos que agregados adicionales al edificio teológico construido por el judío de Tarso.

Intentaré sintetizar los asuntos más importantes de la teología paulina a la luz del judaísmo, y en función de la resolución de las necesidades históricas del momento:

1. El tema fundamental: la incorporación de los gentiles a la fe de Israel
2. El segunda tema que se derivaba automáticamente del anterior era como sostener la preeminencia del pueblo de Israel sobre los gentiles cuando estos últimos hubieran ingresado.
3. El tercer asunto importante como unificar ideológicamente a los dos grupos en un mismo grupo.

El elemento de unión era la fe en el Mesías de Israel que había llegado a ser el Mesías de todos los pueblos. Esta “fe” uniría a los dos grupos. Sin embargo, ¿Cómo funcionaría la Torá? Si la Torá era la legislación del pueblo judío, esta legislación no debía ser obstáculo para la expansión de la idea mesiánica. Por otra parte, dentro del judaísmo era compatible la cantidad de judíos creyentes en el Mesías Jesús con el sostén de la Torá. Todos los tipos de mesianismos existentes, sean los mesianismos de tendencia nacionalista como los universalistas no atacaban (en principio) la observancia de la Torá. Por otra parte, dentro de la Torá existen los elementos éticos universales para todos los pueblos, y existe el ceremonial exclusivo de la Torá para el pueblo de Israel. La Torá pues, podría tener dos

tipos de funcionamiento, el primero, el de las observancias ceremoniales y morales para el pueblo de Israel en tanto sistema de regulación jurídico y político, y el segundo, el de las observancias mínimas de la ética judía para todas las naciones. Así que por una parte, la Torá podría no ser necesariamente un obstáculo para la expansión del movimiento mesiánico.

El segundo punto a considerar indudablemente era el gran tema de la “Circuncisión”. Este fue el tema de la obsesión teológica paulina<sup>48</sup>. Los gentiles se resistían a la circuncisión. Este rito, constituía el elemento de ingreso de los gentiles formalmente al pueblo de Israel. Los judíos hemos sostenido históricamente este ritual durante miles de años. Sin embargo, existen contradicciones, porque la ley de Israel es que el hijo de madre judía es judío a pesar de no tener realizada la circuncisión. Entonces, si un judío es judío sin la circuncisión porque su madre es judía...¿Por qué motivos se exige que los gentiles que quieran ser judíos debían circuncidarse? Los hijos de madre judía son judíos independiente de la circuncisión, por lo tanto, halajicamente no los hace “judíos” dicho ritual sino su genealogía materna. Entonces el interrogante ¿Por qué se exigía a los gentiles el rito de la circuncisión si para ser judío se necesitaba una madre judía? Ahora bien, imaginemos la siguiente situación, miles de mujeres gentiles se convertían al judaísmo con la sola inmersión ritual, luego se casaban con hombres gentiles (no judíos) no circuncisos, sus hijos serían pues “judíos” hijos de madres judías conversas. Si estos hijos no tenían realizado el ritual de la circuncisión también eran judíos porque ya eran hijos de madre judía, y estas madres se habían convertido por la inmersión ritual. Por ejemplo, vamos a estudiar el caso de Timoteo, era hijo de madre judía y por lo tanto, judío, pero un judío sin circuncisión. En este caso, siendo hijo de madre judía y siendo por lo tanto, judío, debía ser circuncidado, y por lo tanto Pablo lo circuncida.

Ahora imaginemos otro asunto más complicado, a través de las leyes de Noé<sup>49</sup>, los gentiles alcanzan la redención sin la circuncisión, por lo tanto, la Torá era de observancia para el pueblo de Israel, pero los gentiles por las leyes de Noé alcanzaban la salvación, y si comenzaban a crearse comunidades mesiánicas de Noajidas (observantes de las leyes de Noé) que estarían unidas al pueblo de Israel por la fe en el Mesías. Indudablemente todas estas situaciones históricas se le fueron presentando a Saulo de Tarso y a Yosef Barnabas el levita a medida que iban predicando sinagoga tras sinagoga en su famoso primer viaje por la Isla de Chipre.

Por lo tanto, para comprender la teología judía universalista de Saulo de Tarso lo primero que debemos remarcar es el contexto histórico en que se encuentra el judaísmo del siglo I. De lo contrario, podríamos creer que las ideas paulinas son un invento de Pablo, y en verdad son ideas originales pero que surgen ajustadas específicamente al momento histórico en que se desarrollaban. La idea general de Saulo era indudablemente otorgarle solución al problema del status de los gentiles en las sinagogas, pero al mismo tiempo que el judaísmo se constituya en una fe expansiva a través del Mesías de Israel. El “mesianismo” entiende Pablo es la fuerza básica del judaísmo, y la redención opera más allá de la Torá en tanto esta fuera considerada una ley nacional. Entonces, ¿cómo consideraba Saulo a la Torá? ¿Cómo una ley jurídica exclusiva para el pueblo de Israel o como una ética internacional para todas las naciones? Indudablemente la Torá funcionaba en ambos casos.

Sin embargo me gustaría analizar la relación de la observancia de la Torá y el rito de la circuncisión. Saulo de Tarso entiende esta relación de un modo muy particular. Probablemente es el primero que analiza esta conexión de un modo tan original.

En primer lugar, ya hemos analizado el problema halájico de la circuncisión y su relación con la identidad nacional del judaísmo. Ahora vamos a realizar la especulación intelectual que realizará Pablo.

1. La Torá fue promulgada por Dios a Moisés en medio del Desierto, por lo tanto, fue entregada

48 Romanos 2:25.

49 Hechos de los Apóstoles 15:20-21.

como una legislación nacional. Esto suponía indudablemente que existía el pueblo de Israel (En Egipto) sin la observancia de la Torá. Existió pues un momento histórico donde el pueblo Israel como esclavo en Egipto continuaba manteniendo su identidad nacional en forma independiente de la Torá que no existía aún.

2. Abraham antes de la circuncisión creyó en Dios, y la circuncisión entonces fue una muestra de su fe en Dios anterior al acto del corte del prepucio.

¿Cómo se encontraban entonces los gentiles? Para Saulo de Tarso, los gentiles se encontraban como Abraham antes de la circuncisión, o como el pueblo de Israel antes de la entrega de la Torá. La conclusión es que estos gentiles eran “judíos espirituales” (Romanos 2:29). Lo que en realidad convertía al judío en judío era su sentimiento de pertenencia espiritual, no su nivel de observancia de la Torá, ni el ritual de la circuncisión.

Los gentiles, por lo tanto, si cumplían la ética universal propuesta por la Torá como lo hicieron los Patriarcas e inclusive si se encontraban sin circuncisión imitaban a Abraham que entre su creencia en Dios y el acto de la circuncisión fue admitido por Dios.

Podemos decir entonces, que Saulo de Tarso realiza una interpretación original de la historia judía y aplica las contradicciones temporales del texto para fundamentar su posición teológica. En realidad, fuerza la teología del judaísmo a admitir el orden histórico. La historia del judaísmo demostraría así las contradicciones existentes dentro de la propia tradición, Saulo de Tarso trabajaba con las aporías del sistema clásico del judaísmo. Estaba buscando los vacíos legales del judaísmo, para admitir a los gentiles a la fe de Israel. Estaba utilizando la teología judía cuyo objetivo era para las tendencias nacionalistas del judaísmo el sostenimiento de la identidad del pueblo judío, como fundamento para la expansión de la fe de Israel a los gentiles.

El primer trabajo de Saulo de Tarso sería demostrar la ineffectividad de la circuncisión “carnal” como vía de redención ética. En ese sentido trabajará magistralmente la contradicción entre la circuncisión y la observancia ética de la Torá (Romanos 2, 3 y 4). Posteriormente en Romanos 7 y 8, realizará una exégesis magistral de los deseos del inconsciente freudiano (la carne) y sus contradicciones interiores con su conciencia (mente). Romanos 7 y 8 demuestra la comprensión psicológica que Pablo tenía con las altas exigencias de la Torá y la consiguiente culpa que cargaba la observancia rigurosa de la Ley de Moisés. A los judíos helenistas que se sentían en inferioridad de condiciones frente a los judíos de Judea en cuanto a las observancias de la Torá este discurso paulino les llegaba en el momento histórico oportuno.

Pablo demostrará que la Torá opera y trabaja sobre la conciencia, pero que no puede ir contra el inconsciente freudiano que es la ley de la carne.

Esta Ley de la Carne<sup>50</sup> puede ser considerada dentro de la teología del judaísmo tradicional como el Yetzer Ha Rá (la tendencia al mal). Pablo dice que la tendencia al mal de la Ley de la Carne termina de vencer a la Ley de la mente. Freud explicará la represión, cosa que Pablo dos mil años atrás ya la explicaba en forma magistral. Luego, entiende entonces que si la Torá trabaja en términos de la mente y no puede derrotar el instinto de la carne, la Torá se ha vuelto ineficaz contra la carne. Las exigencias de la Torá aumentaban la represión psicológico del sujeto. Es por ese motivo que, liberados de la interminable observancia, se producía una sensación de libertad interior sin la culpa que provocaba continuamente la duda del sujeto en relación con dicha observancia.

Es por ese motivo, que aparece la fe en el Mesías de Israel que libera al sujeto del control de la Torá y que por lo tanto, no acrecienta el deseo prohibido de la Torá. Para Saulo de Tarso la Torá como ley de la mente representaba un sistema represivo social (Freud lo explicará en el Malestar de la cultura). Saulo lo llamaría la “Maldición de la Torá”. Sin embargo, para Saulo, la Torá era buena porque pretendía elevar el nivel de conciencia del sujeto, pero la Torá no lo logra porque para Saulo de Tarso

<sup>50</sup> Romanos 7:7.

lo que hace es reforzar el deseo prohibido de la carne. Aumenta entonces el deseo prohibido cada vez que uno lo tiende a reprimir, y la Torá es un sistema jurídico represivo para Pablo.

Indudablemente el problema que tiene esta teología es que en el fondo (sobre todo en los capítulos 6 a 8 de Romanos es una teología que al explicar el funcionamiento de la Torá en términos psicológicos, se olvida del funcionamiento de la Torá en términos nacionales). Esta interpretación es válida en términos psicológicos pero no en términos nacionales. Los rabinos del siglo II comprenderán que la Torá es la línea identitaria de la nacionalidad judía, Pablo es un místico y percibe en la Torá un orden que se puede volver obsesivo e imposible de cumplir en su totalidad, y la observancia parcial de los mandamientos de la Torá termina haciendo sufrir al sujeto porque este se siente que siempre se encuentra en falta.

Estamos de acuerdo con Pablo que la exigencia religiosa de la Torá podía llevar a incrementar el deseo de la carne, pero también tenemos que percibir el problema desde la perspectiva nacional, la Torá no era simplemente un sistema represor de los deseos inconscientes sino una legislación que organizaba la nación de Israel.

El carácter profundamente psicológico del análisis teológico paulino, su deseo de comprender al “ser humano” en sus deseos íntimos, en sus frustraciones, en sus inclinaciones al bien y al mal, sin quererlo lo enfrente con el análisis político del judaísmo clásico que pretendía defender la identidad judía. En definitiva, Saulo de Tarso demostró que las exigencias de la Torá podían ser psicológicamente negativas llevadas al extremo, porque lo que el sujeto sentía era la profunda frustración de no cumplir con la Torá en su totalidad. Saulo es un hombre de extremos, o cumple la Torá en su totalidad y alcanza la redención o si la cumple a medias entonces la Torá es una exigencia imposible para todo ser humano, y siendo todas sus observancias de imposible cumplimiento entonces la persona se puede obsesionar en pretender cumplirla en su totalidad.

Como judío comprometido que era, decía que quien se convertía al judaísmo debía obligarse a cumplir toda la Torá, por lo tanto, si aceptabas el canal de ingreso a la identidad judía (la circuncisión) entonces debías cumplir con toda la Torá, como escribe Pablo: «Atestiguo a todo el que se ha circuncidado que tiene la obligación de cumplir toda la Torá»<sup>51</sup>.

Así que no hay crítica a la Torá, Pablo entendía que se debe observar. La observancia de la Torá es para el judío o para el gentil que a través de la circuncisión se ha convertido formalmente al judaísmo.

Saulo de Tarso entendía que la obsesión por la Ley podía llevar al sujeto a sentirse impotente de no observarla en su totalidad<sup>52</sup>, y por lo tanto a no sentirse interiormente justificado. Las exigencias de la Torá son de tal magnitud que podían ser consideradas como “cargas”. Si nos situamos en el judaísmo helenístico que no observaba el judaísmo fariseo como lo hacían en Judea, las exigencias de la Torá se veían como un obstáculo para desarrollar este tipo de judaísmo liberal en la dispersión. Saulo de Tarso, justifica la posición ideológica de los judíos helenistas (él mismo es un judío helenista), pero a diferencia de Filón de Alejandría, Pablo no lo justificará teológicamente a través de la tipología comparativa de la mitología griega, sino que siendo un estudiante de Gamaliel tiene el conocimiento interior de las interpretaciones del judaísmo fariseo.

Es entonces, desde el interior del judaísmo fariseo y observante de la Torá, que va a extraer Saulo de Tarso las mejores conclusiones para explicar, fundamentar y sostener una teología judía universalista, que:

1. Aceptará a los judíos helenistas en su calidad de no-observantes
2. Aceptará a los gentiles como hijos de Abraham por la fe
3. Aceptará a los judíos observantes de la Torá si respetaban a los gentiles que se incorporarán al

<sup>51</sup> Carta a los Gálatas 5:3.

<sup>52</sup> “Maldito el que no respeta, ni cumple las palabras de la Torá en su totalidad”. (Deuteronomio 27:26).

## movimiento mesiánico

El trabajo paulino de fundamentación teológica fue notable. Saulo es un extremista en la interpretación, llega hasta las posturas más radicales, y luego oscila hacia el centro moderado para contentar a los moderados. Saulo de Tarso gira hacia la izquierda para contentar y justificar la posición de los gentiles, luego gira a la derecha para contentar y justificar al auditorio judío y su observancia de la Torá, y luego encuentra un centro moderado que los une a todos. Este centro moderado de unión será la fe en el Mesías de Israel. Pero si el Mesías tenía una función nacional entonces giraría hacia la derecha, entonces Pablo magistralmente al convertirlo en un Mesías internacional hace girar el mesianismo judío de la derecha a la izquierda. Pablo va fluctuando en todas sus cartas, sobre todo en Romanos, como un acróbata de la teología.

Primero gira hacia los gentiles, luego hacia los judíos, luego justifica a unos, luego justifica a otros, y luego se sitúa nuevamente en el centro moderado que une a los dos grupos. Puede fundamentar teológicamente tanto el ingreso de los gentiles (Romanos 2.29 y Romanos 11), como la superioridad espiritual del pueblo de Israel (Romanos 9 y Romanos 11). Y llega a un punto de éxtasis abrazando utópicamente a los dos grupos en un pueblo de Israel unificado. Si los gentiles ya han ingresado al pueblo de Israel como judíos espirituales también han sido elegidos dentro de la Alianza que se amplía a todos (Romanos 11:28), porque es la misma Alianza irrevocable de siempre, simplemente que funciona ahora en términos mesiánicos bajo otra frecuencia.

A los gentiles les informa que las puertas de la fe de Israel están abiertas a través de la fe en el Mesías, a los judíos les explica que el funcionamiento de la Torá no se restringió a una ley nacional sino que era el camino para la Era Mesiánica, la Torá pues tenía una función mesiánica no simplemente jurídica.

Con Saulo de Tarso estamos ante la presencia de un genio religioso. No es un maestro espiritual de Israel como lo fue Jesús de Nazaret, un rabino observante de la Torá, estamos ante la figura de un estratega, un revolucionario utópico, un celote oculto detrás del velo de la espiritualidad, un fanático de la Torá que necesita ajustar el funcionamiento jurídico de la Torá a un funcionamiento mesiánico para expandir el judaísmo en el interior del Imperio Romano. Saulo de Tarso es la venganza real de Israel dentro del Imperio Romano. No le importa que los judíos lo “odien”, estos judíos no conocen la verdadera estrategia internacional de la mente de Pablo, se quedan en su nacionalismo reducido intentando defender política y militarmente Judea como él lo hubiera hecho en su momento. Pero, como judío helenista que es, él puede ver la oportunidad histórica y no la desaprovecha. Tiene el suficiente caudal de conocimientos teológicos para dar vueltas el texto de la Torá hacia donde él quiere ir. Sus objetivos son claros: incorporar a los gentiles, justificar a los judíos helenistas, llevar al Dios y al Mesías de Israel a su internacionalización. El precio de toda su estrategia será rebajar las observancias de la Torá a sus mínimos, pero que importa rebajar las exigencias de la Torá para que todos ingresen dentro del judaísmo a través de la fe en el Mesías.

Si la observancia obsesiva de la Torá desgastaba las energías psíquicas del sujeto, porque no poner estas mismas energías psíquicas al servicio de la expansión del movimiento judío mesiánico y no al servicio de una observancia sin salida. El pueblo judío se sostuvo como tal (la postura nacionalista) porque el nivel de observancias fue siempre el límite de la identidad judía frente a las naciones extranjeras. ¿Si estas observancias de la Torá eran rebajadas no se podía producir la probable desaparición del pueblo judío en medio de las naciones extranjeras? ¿Y si el precio no era la desaparición del pueblo judío sino la extensión del judaísmo como religión a todo el Imperio Romano?

Estos giros paulinos hacia la derecha (justificando a los judíos y la observancia de la Torá) y hacia la izquierda (permitiendo y justificando el ingreso de los gentiles a la fe de Israel), crearon en el siglo II dos tendencias internas dentro del naciente cristianismo: el ebionismo y el marcionismo. El ebionismo, era el judeo-cristianismo observante de la Torá que había girado tanto hacia la derecha de la posición paulina que desconocía los propios escritos de Saulo de Tarso y solamente admitían el libro



del judío Levi ben Alfeo (San Mateo), el texto más judío de todos. En cambio, hacia la izquierda, la interpretación radical hacia la gentilidad llevará a Marción del Ponto a crear el marcionismo, un movimiento que comenzará a trabajar la teología del reemplazo de Israel por los gentiles. Los dos extremos de Pablo que dentro de la teología paulina alcanzaban un centro moderado dentro de la dinámica histórica se encontraron radicalizados. Saulo de Tarso será el creador de un punto moderado medio entre los dos extremos. Las tendencias del judaísmo nacionalista podían detener la expansión de Israel por su observancia de la Torá (los ebionitas), en cambio, las tendencias extremas del gentilismo podían crear una especie de supremacía gentil (los marcionitas). Estas tendencias extremas del gentilismo que trabajará el propio Pablo, pero que este en sus especulaciones teológicas las llevará siempre hacia el centro moderado, serán la primera causa de la aparición del anti-judaísmo cristiano. El marcionismo es un gentilismo extremo que odia la Torá, y por lo tanto, como asocia la Torá con el judaísmo, entonces aparecerá a mediados del siglo II el primer movimiento antisemita dentro del cristianismo naciente.

Ahora ¿Cómo fue posible que un judío fariseo como Saulo de Tarso logrará encontrar dentro de la teología del judaísmo los componentes exegéticos suficientes para crear una teología judía tan original?

Indudablemente lo que sucedió en el interior de la personalidad del judío Saulo de Tarso (Pablo) fue una “revelación”. Y cuando hacemos referencia a una revelación, decimos a una “misión”. Saulo de Tarso que pretendía lo mejor para el judaísmo entendía que la observancia escrupulosa y la nacionalidad judía eran los elementos centrales redentores, sin embargo, su cambio de actitud se produce cuando entiende que la “Gloria de Israel” se debe fundamentar en la internacionalización del judaísmo a través de los gentiles.

Para Saulo el judaísmo tenía dos opciones muy claras:

1. O continuaba el pueblo judío existiendo históricamente como un pueblo reducido a su identidad religiosa.
2. O se abrían las fuentes de la Torá hacia los gentiles y los mandamientos éticos del Dios de Israel podrían ser “Luz para las naciones”

Todas las energías del judaísmo estaban concentradas en el sostén de la identidad nacional judía, sin embargo, si se liberaban las energías del judaísmo hacía los gentiles, ¿Cuáles podían ser las consecuencias? Si todas las energías de los debates inter-judíos se canalizaban a expandirse hacia el exterior. Si en vez de concentrarse en los detalles de la Halajá (jurisprudencia judía) los esfuerzos se encaminaban hacia el exterior, indudablemente la gloria del nombre de “Israel” se elevaría.

¿Cuál era la misión del pueblo de Israel? ¿Sostener su identidad o expandir sus enseñanzas?

Una tendencia (nacional) del judaísmo afirmaba que no se podían sostener las enseñanzas del judaísmo a los gentiles si el pueblo judío desaparecía de la historia. Lo que todo judío debía hacer era un esfuerzo por mantener la identidad judía y esta identidad estaba esencialmente fundamentada en la observancia de la Torá.

Otra tendencia (internacional) del judaísmo afirmaba que no se podía dejar en suspenso el esfuerzo mesiánico redentor de carácter internacional que tenía el pueblo judío, y qué más allá de sostener la identidad, no tenía sentido sostener una identidad que no fuera luz para las naciones.

La tensión nacionalismo/universalismo dentro del judaísmo fue la clave para el nacimiento del cristianismo en el siglo II. Saulo de Tarso y sus seguidores judíos (y luego gentiles) indudablemente apoyaron la posición universalista del judaísmo, sin embargo nunca renunciaron a su identidad judía a pesar de ser universalistas (Romanos 9:1). Saulo de Tarso siempre se sintió completamente judío, y es más, Pablo entendía que la expansión del mesianismo entre los gentiles era justamente llevar al judaísmo a sus máximas consecuencias. El universalismo judío entendía que el factor mesiánico era



el punto fundamental del judaísmo, el nacionalismo judío entendía que el factor de la observancia de la Torá era el punto fundamental del judaísmo. Para el judaísmo nacionalista, en primer lugar la observancia de la Torá y luego el mesianismo, para el judaísmo universal, en primer lugar el mesianismo y luego ajustamos la Torá al nuevo orden mesiánico internacional.

Antes de continuar explicando la posición paulina, me gustaría reafirmar algunos puntos importantes para desactivar las críticas de una parte de la historiografía tradicional del judaísmo a la figura de Pablo. Prácticamente toda la historiografía del judaísmo percibe a Pablo como “traidor” al pueblo de Israel, mi percepción personal es que jamás Pablo fue un traidor al pueblo judío, sin embargo, como la historiografía del judaísmo se fundamenta en una visión nacionalista del judaísmo no puede comprender la posición universalista de Pablo.

Quiero subrayar la cantidad de coincidencias y similitudes de la posición paulina del siglo I con las posiciones rabínicas actuales de la ortodoxia judía, lo cual demuestra que Pablo de ninguna manera se encontraba fuera del judaísmo:

1. Si hoy un gentil (no judío) se acerca a una sinagoga para convertirse al judaísmo, en general, la primera reacción del rabino es explicarle que para creer en Dios y alcanzar la redención no se necesita ser “judío”, por el cumplimiento de las leyes de Noé se puede en su condición de noajida observar la Torá. ¿Cuál fue la posición frente a los gentiles del Concilio del 50 y que Pablo aceptó? Los gentiles no tenían que observar la Ley de Moisés con la circuncisión sino que podían observar los mínimos legales de las siete leyes de Noé.
2. Si un judío actualmente no observa las observancias del judaísmo, como incumple la Torá, entonces el rabino ortodoxo le sugiere que debe cumplir con las observancias de la Torá para un judío. Por ese mismo motivo Pablo dirá en la Carta a los Gálatas 3:5 que aquel gentil que se circuncida (es decir se convierte al judaísmo) está obligado a observar toda la Torá.
3. Pablo estaba convencido del mesianismo jesuita y tampoco puede ser condenado por la historiografía judía tradicional por ello, ya que tenemos en el siglo II a Rabí Akiva que se equivocó en su proclamación mesiánica de Bar Cojba, y nadie lo declaró dentro de la historiografía judía tradicional como traidor al judaísmo.

Entonces, nos preguntamos:

1. ¿Puede ser acusado Pablo como “traidor del pueblo de Israel” por su mesianismo jesuita? Indudablemente no, porque tenemos a lo largo de la historia judía a muchos rabinos que proclamaron equívocamente a diferentes “Mesías” a lo largo de la historia. Pablo y Akiva estarían pues en el mismo nivel de crítica.
2. ¿Puede ser señalado Pablo como “traidor del pueblo de Israel” por su prédica a favor de que los gentiles no deben observar la Torá? Los rabinos ortodoxos actuales del judaísmo piden que los gentiles no se conviertan al judaísmo porque no hay necesidad de ello, ya que sin circuncisión (como Noajidas) alcanzan el cumplimiento de la Torá. Estos rabinos actuales están proponiendo lo mismo que el Concilio de Jerusalén del año 50.
3. ¿Puede ser acusado Pablo de incitar a los judíos a no obedecer los mandamientos de la Torá? Tampoco. Debido a que podemos leer en Hechos 16:1-3 y en Gálatas 3:5, que cuando Timoteo, hijo de madre judía no estaba circuncidado, el propio Pablo lo tomó y le circuncidó, y podemos ver que a un gentil que se circuncidó le explicó a qué ahora en su calidad de judío debía cumplir con toda la Torá.

Entonces, ¿por qué la figura del judío de Tarso tiene tanta mala fama dentro de la historiografía

judía tradicional? Entiendo que pueden existir varios motivos.

1. En primer lugar, por el éxito de su misión. La infatigable acción paulina al unir dos elementos “judíos” como el mesianismo y la salvación de los gentiles por las leyes de Noé provocó la aparición de una de las más grandes religiones. ¿Fue entonces Pablo el verdadero fundador del cristianismo?<sup>53</sup>
2. En segundo lugar, porque se confunde realmente la teología universalista de Pablo con el pensamiento gentil del siglo II que desembocó en el anti-judaísmo cristiano. Se cree (erróneamente) que el pensamiento paulino universalista terminó construyendo con el tiempo el antisemitismo de raíz marcionista. De ningún modo podemos confundir la teología universal del judaísmo paulino con la teología cristiana posterior del siglo II. Aunque existen elementos de conexión, a partir del II y sobre todo por el Evangelio de Juan ya hay un ataque al pueblo judío en su conjunto por la muerte de Jesús. Jamás Pablo podrá ser considerado antijudío o un hombre que elaboró el más mínimo auto-odio, estas posiciones antijudías aparecerán a principio del siglo II de la mano del Evangelio de Juan y luego con Justino y Marción, pero no pertenecen al judío Saulo de Tarso. Es más, podemos citar una parte de Romanos 11 donde Pablo se da cuenta del posible anti-judaísmo de los gentiles recientemente incorporados a la fe mesiánica de Israel.
3. Y finalmente, y quizás la más poderosa de las argumentaciones anti-paulinas de la historiografía judía tradicional haya sido que pretendió la disolución de la nacionalidad judía entre los gentiles.

Entonces existen dos tipos de universalismo mesiánico judío:

1. El universalismo clásico del judaísmo tradicional, todos los pueblos pueden reconocer al Mesías de Israel, pero el pueblo judío aún al reconocerlo debe mantener su identidad nacional.
2. El universalismo que operó dentro de la dinámica de la historia judía del siglo I. La unificación de los dos grupos, el nacional/judío y los diversos grupos gentiles.

¿Por qué motivo no se podía sostener el primer tipo de universalismo judío? Si el pueblo de Israel reconocía al Mesías en la persona de Jesús, continuaría siendo una nación especial porque a Israel

---

53 Si nosotros analizamos detenidamente la conciencia religiosa de Pablo en ningún caso podemos decir que Pablo fundó el cristianismo sino que extendió el judaísmo de modo universal. Ahora bien, ¿por qué motivo se le atribuyen la fundación del cristianismo? Porque indudablemente propagó el mesianismo en la persona de Jesús, pero entonces en realidad, el verdadero fundador del cristianismo no fue entonces Pablo, sino el “elemento mesiánico” dentro del mismo judaísmo. Si el judaísmo tiene entre sus componentes teológicos la idea mesiánica, es indudable que esta idea mesiánica no todos los judíos a lo largo de la historia la iban a tener de modo potencial sin llevarla a su realización. El judaísmo, por lo tanto, pretendía esperar al Mesías indefinidamente, sin embargo, existieron a lo largo de la historia judía y continuarán existiendo aquellos judíos que entiendan al mesianismo como un elemento central del judaísmo, y lo quieran llevar a su realización. Pasar entonces del mesianismo potencial del judaísmo al mesianismo consumado del universalismo paulino, es un paso que permite la propia ideología sustancial del judaísmo. No es Pablo el responsable de la creación del “cristianismo”, sino que Pablo es el responsable de pretender llevar hasta sus máximas consecuencias el radical mesiánico del propio judaísmo. El “cristianismo” es la adaptación de los gentiles a la fe mesiánica de Israel, y si debemos encontrar un responsable histórico del nacimiento del cristianismo no fue Pablo, sino el judaísmo con su ideología interna mesiánica. Es el poder de la idea mesiánica del judaísmo, que cuando se quiere “consumar” entonces escinde al propio judaísmo. Todo mesianismo judío llevado a su realización implica terminar con el mesianismo potencial. Saulo de Tarso, no creó el cristianismo, Saulo (San Pablo) al expandir un mesianismo judío consumado en la figura de Jesús podía llevar a todo el judaísmo a un mesianismo consumado. Entonces no hubiera aparecido la división. Sin embargo, el mesianismo consumado de Pablo tenía una característica y fue destruir la división nacional de Israel con relación a los gentiles, porque la teología paulina pretende y lo logra elevar la categoría religiosa de los gentiles recién ingresados al mismo nivel del pueblo de Israel.

le fueron reveladas las promesas. Y ¿Por qué acelerar la disolución nacional entre los gentiles? Pero nos volvemos a preguntar ¿Fue verdaderamente Pablo el responsable de la disolución de los judíos observantes de la Torá dentro del ambiente gentil de la diáspora?

Los gentiles desde el siglo –II ya estaban ingresando a las sinagogas de la dispersión, y los mismos rabinos (archisinagogos) del judaísmo helenista los aceptaban. ¿Entonces fue realmente Pablo el causante de la disolución nacional judía en la diáspora? O en realidad la situación histórica era que los judíos helenistas ya se estaban gentilizando y disolviendo entre los nuevos miembros. Entonces a Saulo de Tarso no se le puede responsabilizar históricamente de nada, dado que si comprendía que los judíos helenistas se asimilaban, ¿por qué entonces no judaizar a los gentiles? Saulo de Tarso pensaba en la situación dentro de las sinagogas de la Diáspora, si por una parte, los judíos helenistas habían rebajado sus observancias de la Torá, y los gentiles aceptaban algunas observancias, lentamente estaban llegando a un mismo punto medio. Los judíos helenistas se estaban “gentilizando” en sus costumbres, y los gentiles se estaban “judaizando” al mismo tiempo. Esta convergencia de gentiles hacia el judaísmo, y de judíos helenistas de la Diáspora hacia costumbres liberales cercanas al gentilismo estaba haciendo desaparecer las contradicciones entre ambos grupos. Solamente faltaba un elemento de unión teológica que uniera debidamente a estos dos grupos en proceso de convergencia. Si los judíos de la Diáspora habían rebajado la observancia gentilizándose y muchos gentiles se sentían atraídos por el judaísmo participando dentro de las sinagogas, se estaba produciendo un punto de convergencia natural entre judíos gentilizados y gentiles judaizados.

Y Saulo de Tarso encontró el elemento de unificación que necesitaba para unir a los dos grupos: el “objeto mesiánico”. El “Mesías de Israel” quien al mismo tiempo sería el “Mesías de la humanidad” operaba como idea unificada de los dos grupos. Si la observancia era importante para sostener la identidad del pueblo de Israel en cuanto nacionalidad específica, no era fundamental para el triunfo del mesianismo internacional.

El “mesianismo internacional” del judaísmo debía triunfar más allá de las fronteras nacionales de Israel. Y así como hoy los rabinos ortodoxos cuando una persona quiere convertirse al judaísmo e ingresar al pueblo de Israel se le dice que puede cumplir con la Torá con las observancias mínimas de las leyes de Noé, así Pablo proclamó que las observancias del judaísmo no eran obligatorias para los gentiles. Pablo, estaba haciendo “voz pública” lo que todos sabemos dentro de la jurisprudencia judía, que el pueblo de Israel no puede obligar a los gentiles a integrar la nación judía, pero estos gentiles si integraban las sinagogas porque en un proceso histórico natural del judaísmo se los había admitido.

La historiografía clásica del judaísmo no puede decir más que Pablo fue un traidor al pueblo de Israel, porque si existe algún responsable de dicha traición serán los gentiles del siglo II que para lograr alcanzar el objetivo de la independencia religiosa del cristianismo comenzaron a difamar a todo el pueblo judío como “asesino del Mesías”.

Y esto no pertenece a la teología judía de Pablo, pertenece a la mano del escriba gentil que escribe el Evangelio de San Juan. A partir del 110-120 serán los escribas de la gentilidad quienes buscarán la superioridad gentil sobre el pueblo de Israel original. Entonces los gentiles crearan un “Israel espiritual” superior al “Israel carnal”, porque el Israel carnal fue el responsable de la muerte del Mesías.

Podemos decir, sin lugar a equivocarnos, que lamentablemente fue durante el siglo II cuando los gentiles admitidos por el universalismo judío de Pablo crearon un sentimiento antisemita que solamente demostrará el sentido de inferioridad que tenían teológicamente frente a los judíos.

Los mismos judíos que como Pablo en el siglo I les abrieron las puertas a los gentiles a la fe de Israel, serán a partir del siglo II los que serán acusados por los gentiles de ser “exclusivistas” y asesinos del Mesías.

Todo el esfuerzo teológico judío/universalista del mesianismo consumado del judío Saulo de Tarso terminará lamentablemente malinterpretado por los gentiles quienes en el siglo II desjudaizarán a Jesús, luego desjudaizarán la teología paulina, y luego crearán una teología de odio contra el pueblo de Israel con el objetivo de conquistar al público romano y diferenciarse de la política de rebelión

nacional del pueblo de Israel. Las fuerzas centrifugas del nacionalismo judío continuaron operativas hasta la gran rebelión de Bar Cojba del 132.

El universalismo judío del mesianismo consumado de Saulo de Tarso era respetuoso con la continuidad de la observancia de la Torá para el pueblo judío, sin embargo, la Torá como ley nacional/territorial tendría que ser observada por el pueblo de Israel.

Los judíos helenistas que cumplieran los mínimos de la observancia (como ya lo venían haciendo) tenían que decidirse entre observar los mínimos legales de las leyes de Noé, o la ley de Moisés por completo.

Saulo de Tarso buscaba la resolución de las tres situaciones con las cuales se encontró:

1. Integrar a los gentiles (muchos de los cuales se encontraban participando activamente de la actividad sinagoga)
2. No molestar a los judíos en relación a las observancias de la Torá
3. Y finalmente unificar a los dos grupos sobre una idea única

Estos tres puntos eran verdaderamente problemáticos porque al resolver hipotéticamente uno, se descontrolaba automáticamente el otro. Vamos a observar el difícil equilibrio teológico que tenía que encontrar Saulo de Tarso.

Veamos al punto primero: la pretensión de integrar a los gentiles dentro del movimiento mesiánico. Para trabajar sobre esta integración existían dos caminos.

Un camino era el “judaizante”, ya que través de la circuncisión para los hombres (las mujeres a través de la inmersión en el baño ritual) sólo ingresaban formalmente al pueblo de Israel, este camino era muy lento y dejaba las cosas como estaban, es decir, sin la verdadera integración de los gentiles. Éste no era el camino del mesianismo universalista sino el camino del mesianismo nacional. Ahora bien, Pablo trabajó en forma ardua para justificar teológicamente la incorporación formal de los gentiles dentro de la Alianza de Israel (por ejemplo, explicó la circuncisión por la fe, la condición de hijos adoptivos de Abraham, etc.). Saulo de Tarso sabía que lograría crear una teología fundamentada dentro del marco del universalismo judío. Si entonces integraba a los gentiles resolvía el punto 1), pero se movía desordenadamente el punto 2), porque si estos gentiles se integraban a las congregaciones en pie de igualdad, entonces los judíos podían decir ¿Y la Torá en su aplicación estricta que ventaja tiene frente a la Torá en su aplicación noajida? Por otra parte, los judíos gentilizados podrían decir ¿Qué sentido tiene la observancia total de la Torá si a través de la observancia de las siete leyes de Noé alcanzaban la salvación?

Y entonces Pablo tenía que hacer referencia a la historia del pueblo de Israel y a explicar que estas observancias no solamente podían continuar existiendo sino que debían continuar observándose mientras estos israelitas no molestarán a los gentiles que en su calidad de no-judíos no debían observarlas. Pablo no podía obligar a los judíos a abandonar sus observancias ancestrales (él mismo las observaba como judío) pero no obligaba a los gentiles judaizados a observar toda la Torá porque no era su costumbre.

El segundo punto estaba resuelto teóricamente<sup>54</sup>, pero en la práctica constituía un problema real que no iba a ser fácilmente resuelto. Si los gentiles eran molestados por los judíos con el fin de ser “judaizados”, es decir, para que estos gentiles se integraran formalmente al judaísmo, aparecerían problemas en relación a la unidad mesiánica que estaba buscando Pablo. Si los gentiles no eran obligados a la circuncisión porque a través de las siete leyes de Noé se integraban a las congregaciones

---

<sup>54</sup> Gálatas 3:1.

hebreas, ¿Por qué los judíos helenistas debían observar toda la legislación mosaica? Indudablemente los hijos de los judíos helenistas si tenían la opción de los mínimos legales de las leyes de Noé, optaron por esta vía de salvación. ¿Y si todo el pueblo de Israel terminaba observando solo las siete leyes de Noé abandonando las observancias de la Torá? El problema es que en Pablo estos interrogantes eran inútiles porque ya se estaba viviendo el final de los tiempos. Si había llegado la “Era mesiánica” ¿qué sentido tenía las observancias de los judíos o las observancias mínimas de los gentiles?

Toda la Carta a los Gálatas es el intento paulino de que los judíos no intenten “judaizar” a los gentiles pidiéndoles la circuncisión y la obligatoriedad de la observancia integral de la Torá. Pablo en “Gálatas” no defiende la no-circuncisión de los judíos, sino que defiende la no-circuncisión de los gentiles, porque estos últimos (desde el punto de vista del judaísmo ortodoxo) no necesitan cumplir el rito de la circuncisión.

Ahora bien, podía suceder exactamente lo contrario, porque los gentiles recientemente ingresados podrían molestar posteriormente a los judíos para “gentilizarse” y no cumplir la Torá sino solamente cumplir las siete leyes de Noé. Saulo de Tarso claramente hace referencia a esto en Romanos 11, donde explica adecuadamente que los gentiles no tienen que sentirse superiores a los judíos. Gálatas es un mensaje claro a los judíos “judaizantes” para no molestar a los gentiles, Romanos 9, 10 y 11 es un mensaje claro a los gentiles “gentilizantes”<sup>55</sup> que pretendían gentilizar a los judíos a no observar la Torá sino a observar los mandamientos mínimos de las leyes de Noé.

Y entonces llegamos al tercer punto que tiene que resolver Pablo, si de un lado se encuentran los judíos “judaizantes” y del otro los gentiles “gentilizantes”, ¿quiénes comprenderían el mensaje intermedio? Cada extremo llevaría a muchos al otro extremo.

Imaginemos entonces la situación de una congregación mesiánica de Saulo de Tarso:

1. Los judíos “judaizantes” que pretendían no solamente observar la Torá sino obligar a los gentiles a observarla.
2. Los judíos “universalistas” que pretendían observar la Torá como judíos pero no obligaban a los gentiles a su observancia, sino simplemente a observar el Decreto Apostólico (una parte de las leyes de Noé)
3. Los gentiles “judaizantes” que pretendían observar integralmente la Ley de Moisés convirtiéndose formalmente al judaísmo, y entendiendo que el cumplimiento de los mínimos legales de las leyes de Noé constituían un paso previo para la conversión completa al judaísmo.
4. Los gentiles “universalistas” que pretendían observar exclusivamente el Decreto Apostólico, pero no obligar a los judíos a abandonar la observancia de la Torá
5. Los gentiles “universalistas” que pretendían observar el Decreto Apostólico y obligar a los judíos a abandonar la observancia de la Torá.

La historiografía tradicional del judaísmo posterior a Pablo entiende que el mesianismo universalista proclamado por él se encontraba en la línea ideológica del quinto grupo, entre aquellos que pretendían la no observancia de la Torá por parte de los judíos. Esto es realmente imposible porque podemos ver a Pablo en Hechos de los Apóstoles observando muchas de las celebraciones judías que se encuentran en la Torá.

Lo que hizo el judío Saulo de Tarso es unir dos temas judíos, el mesianismo y la incorporación de los gentiles a esta fe mesiánica del judaísmo a través de la observancia de las siete leyes de Noé, es

---

<sup>55</sup> He creado la palabra “gentilizantes” porque no existe ninguna palabra adecuada dentro de la lengua española para hacer referencia a esta posición de algunos gentiles.



decir, sobre los mínimos legales de la Ley de Moisés. Hay sí “fe en Cristo” (que es la fe mesiánica judía consumada), pero una fe mesiánica que no contradice la observancia de la Torá como bien lo cita el mismo Pablo en Romanos 3:31.

El problema se encontraba en saber si era necesario ser “judío” para acceder a la fe en el Mesías, pero tomando en cuenta los textos proféticos del universalismo judío existe claramente una posición por la cual, los pueblos (no judíos) sin la observancia de la Torá de Israel se acercarían a la creencia en Dios<sup>56</sup>.

Ante la inminencia mesiánica no había que perder el tiempo en “judaizar” a los miles de gentiles que ingresaban sino obligarles a la observancia de los mínimos legales de la Torá. No es que Pablo no hubiera pretendido la judaización de los gentiles, es que al llegar el final de la historia, que sentido tenía la lenta judaización del mundo, si ahora repentinamente operaba la redención mesiánica universal. Jamás Pablo y los primeros judíos mesiánicos imaginaron que el segundo regreso de Jesús se hubiera retrasado más de veinte siglos.

Si la observancia de la Torá era una cuestión de la identidad nacional del pueblo de Israel, entonces los gentiles podían acceder a la fe en el Mesías de Israel sin la observancia de la totalidad de la Ley, a través de los mínimos legales de las Leyes de Noé. Claro que esas leyes de Noé surgían de la propia Ley de Moisés, así que en realidad se aplicaba la observancia de la Torá para los gentiles, como lo va a fundamentar magistralmente el judío Jacobo ben Alfeo (Santiago el Menor) en Hechos 15:21.

De los cinco grupos anteriormente expuestos, Saulo de Tarso tendría problemas con tres de ellos. Con el primer grupo (los judíos “judaizantes”) y con el tercer grupo (los gentiles “judaizantes”). Estos dos grupos se encontraban unidos en la obligatoriedad de la observancia integral de la Torá, y con la conversión total de los gentiles al judaísmo. A ellos va dirigida la Carta a los Gálatas. El quinto grupo también con el tiempo constituirá un problema grave y Pablo le dará respuesta en Romanos 11 como hemos visto.

Saulo de Tarso se debía de apoyar en los grupos universalistas dos y cuatro, sobre los judíos “universalistas” (no judaizantes) y sobre los gentiles “universalistas” (no gentilizantes). Ahora todo este problema teórico, vamos a llevarlo a la situación práctica de la historia, y ver como hubiera funcionado o como realmente funcionó, tomemos un ejemplo hipotético de una familia real de una comunidad paulina:

Un padre judío “universalista” (no judaizante) contrae matrimonio con una mujer “gentil” (observante de las leyes de Noé), y tienen cinco hijos. Un hijo decide ser gentil “gentilizante” porque considera que el judaísmo tenía observancias muy rígidas y él quería vivir sobre las observancias mínimas del Decreto Apostólico como su madre. El padre judío observaría el descanso del sábado, pero su primer hijo no lo observaría porque el sábado no está estipulado como observancia entre las leyes de Noé. Vamos ahora al segundo hijo, este entiende que el judaísmo de su padre se perderá si no cumple con la Torá en su totalidad, y como es de madre gentil decide circuncidarse, entonces podemos decir que este segundo hijo es un gentil “judaizante” que discutirá mucho con su primer hermano que simplemente obedece al Decreto Apostólico. Vamos ahora al tercer hijo, imaginemos que este tercer hijo se rebela de la familia porque entiende que estas congregaciones mesiánicas de Pablo al mezclar a judíos con gentiles traerán la desaparición de la identidad judía, entonces este tercer hijo se circuncida y además se traslada a Judea y se une al bando celote. Vamos al cuarto hijo, este hijo decide casarse con una mujer gentil fuera de la comunidad que no es observante de las siete leyes de Noé, esta mujer (futura esposa del cuarto hijo) es hija de un general del ejército romano que le prohíbe la boda porque considera que su hija está entrando en una secta judía. Ahora vamos al quinto hijo, es un gentil “universalista” que desea la unión familiar y entiende que el verdadero punto de unión es la fe mesiánica en el Mesías de Israel, y que las observancias son secundarias frente a la idea mesiánica.

<sup>56</sup> Isaías 45:23 y Zacarías 14:16.

Con este hipotético ejemplo familiar he querido mostrar los problemas que seguramente aparecieron en muchas familias a fines del siglo I después de la muerte de Saúl de Tarso. Porque el problema de Pablo fue que creó una teología magistral del universalismo judío, que en la práctica tuvo serias dificultades. Porque una cosa es cerrar el asunto en su base teórica, y otra muy distinta fue el desenvolvimiento del desarrollo histórico que debía resolver en la práctica el problema de una unidad comunitaria de dos grupos netamente diferentes. Las oscilaciones entre los miembros de dichos grupos, desde el extremismo celote hasta un mesianismo gentil que abandonará toda relación con el judaísmo hacían imposible conocer el resultado final de la construcción teológica paulina.

Lo cierto es que, si en la mente de Saulo de Tarso estaba la “Gloria de Israel” a través de un Mesías judío para toda la humanidad, en el siglo II los gentiles, utilizando esta utopía judía del Mesías internacional paulino, comenzaron una de las persecuciones más largas y violentas contra el pueblo de Israel, el mismo que tenía en sus venas la sangre del Mesías.

En el siglo II, el grupo triunfador fue el quinto grupo de gentiles “gentilizantes” que pretendía como ya veremos en la teología de San Justino obligar a los judíos a abandonar las observancias de la Torá. Sin embargo, el triunfo de este quinto grupo de gentiles “gentilizantes” no se lo debemos atribuir a Pablo sino a la entrada masiva de gentiles dentro de las sinagogas entre los siglos –II y II.

Pablo simplemente intentó arreglar el problema y darle cierto orden, y aunque creemos que teológicamente logró su objetivo, en realidad la creación de una religión diferente del judaísmo jamás fue su idea.

Tanto en Gálatas como en Romanos Pablo afirma con rotundidad que salvación para todos, gentiles y judíos, viene por la sola fe en Cristo. Pero respecto al tema, en cierto modo residual, del significado y valor de la Ley, las cartas presentan versiones distintas, más negativas en Gálatas, más condescendientes en Romanos. El motivo de la diversidad lo he indicado al principio de este apartado: Pablo se adapta a las situaciones particulares de sus interlocutores. Sin embargo, no puede negarse que el resultado de esta “adaptación” fue dejar el tema sumido en una inextricable confusión. En realidad, no ser de otra manera. Mirado objetivamente, el planteamiento paulino desembocaba en un dilema: si el Dios que salva en Cristo es el mismo que promulgo la Ley, toda denigración de la Ley se volvía contra el promulgador. Marción, en el siglo II, ofreció la solución radical: no son el mismo Dios. Pero al fiel judío Pablo le estaba vedada esta salida, y tuvo que pechar con la inconsistencia.

Después de unos densos desarrollos sobre la salvación y de unos ambiguos análisis de la ley mosaica en relación con la ley moral y el pecado (5-8) muy difícil de conjugar con las tesis del Capítulo II. Pablo vuelve al tema de la primacía de Israel (9-11). Comienza resumiendo los privilegios del pueblo elegido:

Ellos descienden de Israel, fueron adoptados como hijos, tienen la presencia de Dios, la Alianza, la ley, el culto y las promesas; suyos son los Patriarcas, y de ellos en lo humano nació el Mesías, suyo es el Dios soberano, bendito por siempre, Amén. (Romanos 9:4-5)<sup>57</sup>

Intentaremos realizar un análisis de las conclusiones del Dr. Montserrat Torrents. Los ambiguos análisis de la ley mosaica que realiza Pablo entre los capítulos 5 a 8 de Romanos constituyen el problema psicológico al que ya hemos hecho referencia entre el aumento del deseo ante la prohibición de la Ley. Estoy de acuerdo con la posición del autor citado en que Pablo se adapta a las diferentes situaciones que encuentra en sus auditorios. Gálatas tiene el problema de los judíos “judaizantes” que quieren obligar a todos los gentiles a la circuncisión y luego a la conversión formal al judaísmo. Saulo de Tarso pertenecía a las posiciones universalistas del judaísmo que triunfaron dentro del mismo judaísmo en cuanto a la admisión de conversos. Hoy (y en el siglo I) reiteramos que el judaísmo establece el método de “salvación” de los gentiles simplemente en conexión con los mínimos legales de las siete disposiciones noéticas.

En cambio, la Carta a los Romanos representa un auditorio mixto de judíos y gentiles, donde tiene

57 José Montserrat Torrents: *La sinagoga cristiana* [Madrid: Trotta], 2005, p. 114.

que ir demostrando la igualdad de ambos grupos a la luz de la redención mesiánica universal, y al final (11) sin tener que destruir la igualdad de judíos y gentiles hace hincapié en la continuidad del privilegio de Israel de haber portado la Ley durante tantos siglos y afirma que la “Alianza de Dios” (es decir, la Ley para Israel) es irrevocable (Romanos ,11.28), lo cual de ninguna manera nos puede hacer concluir que para Pablo la Torá ya no tenía una función que cumplir, por lo menos en relación al pueblo judío dentro de su particularidad nacional.

Ahora me gustaría hacer referencia a otro problema que surgió a raíz de las interpretaciones paulinas sobre la “fe en el Mesías”<sup>58</sup>. Existen rastros de un movimiento a favor de la continuidad de la observancia de la Torá dentro del movimiento mesiánico nazareno, y este documento será la “Carta de Santiago” (Jacobo), esta carta insertada dentro del canon del NT es la prueba indudable de que los elementos judíos mesiánicos que entendían que la observancia de la Torá era una parte central de la ideología del grupo, siguiendo las pautas del rabino de Nazaret quien siempre observó la Torá. Sin embargo, Saúl de Tarso nunca hace referencia a ninguna enseñanza de Jesús. Las enseñanzas de Jesús son interpretaciones de la Torá, en cambio, las ideas de Pablo tienden a crear un “objeto mesiánico” en la figura de Jesús.

Por ese motivo, si el NT exclusivamente se hubiera fundamentado en los primeros tres Evangelios (sin el de Juan y sin las Cartas de Pablo) el recorrido del futuro cristianismo hubiera quedado reducido a una secta más del mundo judío. A Saulo de Tarso no le interesaban las enseñanzas de Jesús como un excelente rabino, sino la figura de Jesús como un objeto mesiánico. Todas las enseñanzas de Jesús estaban relacionadas sobre la forma de cómo observar la Torá, no de cómo adaptarla a los gentiles. Es más, es tan diferente la situación histórica en que se encuentra Jesús de la que se encuentra Saulo de Tarso, que este último jamás hace referencia a ninguna enseñanza del rabino de Nazaret.

¿Cómo va a realizar siquiera una referencia el judío de Tarso sobre las enseñanzas del rabino de Nazaret si Jesús siempre observó la Torá? Todas las enseñanzas de Jesús se encuentran en el marco de sus propias interpretaciones de la Torá. Como ya expliqué en una obra anterior<sup>59</sup> todas las enseñanzas de Jesús de Nazaret son interpretaciones rabínicas a la Torá. En cambio, Saulo de Tarso realiza sus propias interpretaciones mesiánicas del Mesías en la persona de Jesús. En realidad Pablo termina intentando hacer compatibles la idea mesiánica con la observancia de la Torá. Porque si la “era mesiánica” representaba al universalismo judío (fundamentado sobre todo en los escritos proféticos), la Torá representaba el particularismo judío nacional (fundamentado sobre todo en los cuatro de los primeros cinco libros bíblicos). Los libros de Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio, son libros nacionales del pueblo de Israel. El único libro no-nacional de la Torá es Bereshit (Génesis), y es por ese motivo, que gran parte de la teología universalista del judío de Tarso tiene que fundamentarse en el primer texto de la Torá, para así justificar ante el auditorio sinagogal una interpretación judía universalista desde el propio texto.

La figura de Abraham<sup>60</sup> es clave para su teología judía universalista de incorporación de los gentiles, porque Abraham, Isaac y Jacob no cumplieron la Torá ya que la Torá fue dada a Moisés, pero si estaban circuncidados los tres, pero la figura de Abraham le permite ir más allá de su propia circuncisión. La figura del “Abraham por la fe” en Dios antes de la circuncisión le es de mucha utilidad para sostener la legitimidad de los gentiles como “Hijos de Abraham” por la fe. Esta es una exégesis genial, para aceptar en pie de igualdad a los gentiles. No porque se le haya ocurrido a Pablo sino porque así se puede leer en la misma Torá. No era una interpretación forzada del texto, sino una interpretación muy “judía” (es decir, muy cercana al texto).

El problema de Saulo de Tarso entonces es cuál es el método idóneo para formalizar dentro del movimiento mesiánico a estos gentiles. “Los gentiles” como parte del Israel espiritual es la obsesión

58 Muchos grupos judeocristianos tienen en común una ideología de rechazo a las cartas de San Pablo.

59 Mario J. Sabán: *El judaísmo de Jesús* [Buenos Aires], 2008.

60 Gálatas 3:6-9.

de Pablo. Trabaja toda su existencia en reivindicar el ingreso de éstos al pueblo de Israel. Esta era una tarea mesiánica central. Y los primeros que lo escucharán son indudablemente los “gentiles judaizados”<sup>61</sup> que ya se encontraban dentro del espacio sinagoga.

Entonces surge un interrogante: ¿Fue Saulo de Tarso más allá de las prescripciones del Decreto Apostólico del año 50? ¿Podemos pensar que el “Grupo de los Doce” (Todos los primeros apóstoles judíos) de Jerusalén sospecharan de las ideas radicales de Pablo?

Si los gentiles ingresaban a través de la fe en el Mesías y no a través de las disposiciones del Decreto Apostólico del año 50 entonces ingresarían de un modo más acelerado.

Saulo de Tarso aceptó la resolución de Jacobo el Menor (Santiago el Menor) de estas cuatro leyes de Noé (de las siete leyes de Noé el Decreto solo recoge cuatro), y si sabemos que Saulo aceptó esta resolución, ¿pensaba luego hacer lo que quisiera lejos de la autoridad central de los “Doce”?

Indudablemente el “Grupo de los Doce” fieles a la Torá sospechaba de Saulo porque envía a dos “ayudantes”, que parecen funcionar más en plan espía de los “Doce” para cuidar que Saulo y sus seguidores acepten la decisión del Decreto Apostólico. Se puede leer esto al final del concilio de Jerusalén del año 50 donde los grandes líderes del judaísmo mesiánico obligan a Pablo a ser acompañado por dos judíos fieles al grupo dirigente.

Aquí nos encontramos con dos opciones posibles:

1. Saulo de Tarso aceptó la decisión del Decreto Apostólico realmente y la observó.
2. Saulo de Tarso pareció aceptarla y luego lejos del control del grupo de los “Doce” hizo un poco lo que realmente pensaba.

La idea de que la segunda posición es la más cercana, es la necesidad de control que tienen de enviarle a estos dos espías (hermanos) como compañía a su regreso del Concilio de Jerusalén del año 50<sup>62</sup>.

Entonces llegamos al siguiente problema: ¿La redención de los gentiles operaría con la “fe en el Mesías” o con la observancia del “Decreto Apostólico”? Observar el “Decreto Apostólico” del Concilio del 50 equivalía a continuar obedeciendo la Torá.

Para la comunidad mesiánica (nazarena) de Jerusalén, los judíos al observar la Torá pueden luego creer en el Mesías, y el grupo gentil al observar las leyes de Noé puede luego creer en el Mesías. ¿Y creer en el Mesías de Israel sin observar la Torá? Este interrogante daba vueltas en la mente de Pablo. Sabemos que Pablo estuvo de acuerdo con el “Concilio de Jerusalén” del año 50 y admitió las cuatro leyes de Noé que aparecen en el Decreto Apostólico.

Sin embargo, sin las observancias máximas de la Torá para los judíos y sin las observancias mínimas de las leyes de Noé para los gentiles, ¿entonces que se observaría realmente? Entonces aquí entra un elemento fundamental para comprender realmente el pensamiento paulino, el regreso del Mesías y el final de los tiempos.

Si todas las contradicciones actuales se resolverían cuando regresara el Mesías, y para Saulo de Tarso esto sucedería en esa misma generación, o en la siguiente ¿Qué sentido tendría seguir pensando en las observancias?

Las observancias de la Torá, solamente se establecían para dar estabilidad a un grupo religioso a través de la historia, sin embargo “la era mesiánica” representaba el fin de la historia.

Si Saulo de Tarso dejaba abiertos los problemas de organización de las congregaciones mesiánicas era porque estaba convencido que no tenía sentido organizar nada, que el “Reino” estaba en marcha. Jamás Saulo de Tarso pensaría en una espera de mil o dos mil años, esto representaría el fracaso del

61 Como los llama el Dr. Montserrat Torrents, “los metuentes”.

62 La sospecha proviene a consecuencia de lo que se puede leer en Hechos 15:27 donde el Concilio de Jerusalén del año 50 envía a Judas y Silas para controlar la ortodoxia de San Pablo. ¿Estaba aplicando Saulo de Tarso adecuadamente la Torá según los judeocristianos de Jerusalén? Podemos ver que Silas se queda un tiempo mas largo (Hechos 15:34).

mesianismo consumado que el sostenía. Si el mesianismo potencial se había consumado en la figura de Jesús, ahora la historia se aceleraría para terminar en la instauración final del Reino. Entonces Saulo de Tarso trabajaba infatigablemente contrarreloj, porque entendía que de un momento a otro, hacía su aparición la fase final del Reino inaugurado.

Jamás Saulo de Tarso pensó que se necesitaría una organización institucional estable, la historia se aceleraría de tal modo que las observancias de la Torá serían “sombras” de lo por venir.

Entonces podemos encontrar dos percepciones de Saulo de Tarso no compatibles con el nacionalismo judío:

Primera: comprender la Torá en términos mesiánicos significa que la Torá podía haber llegado a cumplir su misión histórica. Sin embargo, el “Reino” no llegó y no se cumplió el fin de la historia, por lo tanto la Torá seguiría vigente en los mismos términos antiguos. Entonces había que crear en el siglo II una organización litúrgica para institucionalizar el cristianismo y esto se produjo en Roma. El mesianismo paulino que había nacido radicalizando las posiciones de observancia frente a la Torá, ya no podía funcionar para una “Iglesia de los gentiles” que entendía que había llegado el “Reino” completamente (había que esperar ahora la Parusía o segunda venida de Jesús) y entonces se tuvo que construir una teología, una liturgia y una dogmática para reconstruir lo que radicalmente el mesianismo paulino había destruido. Por supuesto, que era una destrucción “creativa” para Saulo de Tarso porque este último entendía que no tenían sentido las observancias en la “Era Mesiánica sino simplemente la “conciencia personal” como dice en su Carta a los Romanos 14:22: «La convicción que tú tienes, guárdala para ti y para Dios. Dichoso el que a sí mismo no tenga que reprocharse lo que siente».

El radicalismo mesiánico paulino lo continuaron dos movimientos en el siglo II, el marcionismo que abandonó por completo el AT porque confundió la observancia de la Torá con el judaísmo, y el montanismo, que pretendía seguir la línea paulina original y propugnaba por el establecimiento final de la Jerusalén celestial. Sin embargo, cuando el montanismo aparece en Frigia hacia el año 170, la Iglesia cristiana en Roma ya tiene suficientes elementos institucionales para frenar cualquier tipo de radicalización mesiánica.

La Iglesia romana ahora debía retroceder a las mismas posiciones ceremoniales judías “cristianizándolas”. En realidad, cuando la Iglesia en Roma advirtió que la segunda venida de Jesús se aplazaría “A la Eternidad”, entonces la teología de Saulo de Tarso les permitió independizarse del judaísmo, pero al mismo tiempo, cogieron las ceremonias del judaísmo y les otorgaron otro sentido, un “sentido mesiánico”. Si los “ebionitas” en Jerusalén continuarán observando la Torá como judíos, los “cristianos de Roma” transformarán la teología judía y el ceremonial del judaísmo para otorgarle una simbología completamente mesiánica. Los montanistas en el siglo II continuarán esperando la redención en los mismos términos paulinos, donde las observancias quedaban percibidas dentro de un plano secundario.

La segunda equivocación<sup>63</sup> de Saulo de Tarso fue no comprender que la Torá, para el pueblo de Israel, debía seguir vigente en términos de identidad nacional. La Torá no era un simple código moral, sino una ley política para una nación determinada. El judaísmo era la religión del pueblo judío. Todas las especulaciones teológicas que Saulo de Tarso realizaría cuando hacía referencia a la Torá las realizaba en tanto código “moral” y no en tanto ley política que legislaba sobre el pueblo de Israel. A los gentiles les recaía la ley del Imperio Romano, y la Torá era la ley del pueblo de Israel que era respetada por las autoridades romanas. Sin embargo, cuando la ley de Israel ingresaba en el terreno político y se enfrentaba a las leyes romanas, entonces el judaísmo se convertía en una religión potencialmente rebelde en términos políticos. En otros términos, si la Torá era simplemente un código

63 No sé si es correcto la terminología de la equivocación. La equivocación real de Pablo fue la inminencia mesiánica del final de los tiempos. La prueba de ese final de los tiempos podía ser el ingreso masivo de los gentiles en las sinagogas. Fue a partir de esta inminencia del final que Pablo dedujo que no había tiempo para preocuparse del sostén de la identidad nacional del pueblo de Israel.



moral, entonces “todos podían ser judíos”, pero si la Torá era además, un instrumento de identidad nacional, y dicho instrumento era utilizado para rebelarse contra el Imperio Romano, entonces esencialmente el judaísmo podía ser percibido como una religión que superaba el marco estrictamente moral y luchaba para la independencia política de Judea. Saulo de Tarso no trabajaba teológicamente la Torá en términos de la identidad nacional del pueblo judío porque su idea era que lo que se debía expandir entre los gentiles eran las leyes morales contenidas dentro de la Torá.

Así que ahora viene la primera gran pregunta: ¿Saulo de Tarso observó o no la Torá? Y la segunda gran pregunta: ¿Permitió o prohibió que la Torá fuera observada?

Saulo de Tarso en tanto judío observó toda su vida la Torá, él no podía no observar la Torá porque cómo nació judío cumplía todas las observancias. Todo el libro de Hechos de los Apóstoles está lleno de observancias judías por parte de Saulo de Tarso. Ahora viene la segunda pregunta, y la respuesta se divide en dos partes, a los judíos (Caso de Timoteo) obligó en tanto hijo de madre judía a observar la Torá, y a los gentiles (Caso de Tito) no los obligó a observarla al modo judío, pero sí a observar la Torá a través de las leyes de Noé. Sin embargo, se podían crear diferencias de categorías dentro de una misma comunidad, los judíos observando la Torá y los gentiles observando exclusivamente las cuatro leyes del Decreto Apostólico. Entonces no podemos decir que no obligo a observar la Torá a ninguno de los grupos. Sin embargo, en un capítulo de Hechos cuando Pablo viaja a Jerusalén es acusado por muchos judíos que lo reconocen en el Templo como que pretendía la no-observancia de la Torá. Pablo nunca pretendió la no-observancia de la Torá, pero como manifestaba que los gentiles se salvaban a través de las observancias mínimas, existían seguramente muchos judíos que observarían los mínimos legales de las leyes de Noé, esto podía ser una consecuencia indirecta de la predica paulina. Al predicar la observancia mínima de los gentiles, muchos judíos helenistas pasarían a observar los mínimos legales de las leyes de Noé y entonces sucedía que muchos judíos abandonarían las exigencias máximas de la Torá, pero este no era el objetivo paulino, seguramente fue la consecuencia no deseada de la predica a los gentiles.

La última pregunta: ¿cómo convivían estos dos grupos a través del tiempo? Esta pregunta es inadecuada para Pablo, porque no existía el futuro histórico.

Para el de Tarso, había llegado la “Plenitud de los Tiempos”. Sin embargo, esta “plenitud de los tiempos” no llegaba realmente, y así fueron pasando los siglos, y hemos perdido la comprensión de lo que realmente pensaba Pablo porque creemos que él suponía la existencia de un cristianismo institucional bimilenario. Si no comprendemos que para Saulo de Tarso la “Plenitud de los Tiempos” era una realidad tangible, no comprendemos como dejó abierto el problema de dos grupos “conviviendo” armónicamente dentro de una misma congregación. Seguramente esta idea funcionó en los primeros años luego de la muerte de Pablo, pero a fines del siglo I, cuando ya era claro que el Mesías Jesús no aparecía, entonces muchos fieles se podían preguntar: ¿Entonces debemos regresar a la observancia de la Torá dado que el Mesías no regresa por segunda vez? Muchos gentiles estarían tranquilos a fines del siglo I y principios del siglo II porque a través del Decreto Apostólico del 50 muchos de ellos consideraban que observaban la Torá para los gentiles a través de estas cuatro leyes de Noé.

Como el Mesías de Israel no apareció para el pueblo judío y como el Mesías Jesús tampoco apareció para el grupo mesiánico judío nazareno (cristiano), entonces cada grupo escogió un camino alternativo ante esta situación:

1. El judaísmo después de las tres rebeliones (66-70), (114-117) y (132-135) se concentró en reorganizarse a través del estudio y de la infatigable labor de los escribas de Jerusalén y Babilonia que finalmente crearán el Talmud. El Talmud será la organización jurídica de las congregaciones judías sin un estado político.
2. El mesianismo judío de extracción paulina, cuando para el siglo II se convierte en un mesia-

nismo mayoritariamente gentil, tiene que “congelar” el mesianismo radical inicial y entonces tiene que dejar oculto el tema de la segunda venida de Jesús y no hacer más referencia a la idea de la “Plenitud de los Tiempos” que no llegaban. Entonces el mesianismo judío inicial se tiene que institucionalizar sobre la nueva realidad gentil. Es en Roma durante todo el siglo II (como demostraremos a través de este trabajo) que se diseña el “cristianismo”, como un movimiento religioso que no tiene otra opción que regresar al ceremonial del judaísmo para alcanzar una estabilidad institucional. Todo el ceremonial judío se lo va a “gentilizar”, la Pascua del judaísmo que será el recuerdo de un acontecimiento nacional será transformado en un recuerdo mesiánico, el paso del Mar Rojo que será un acontecimiento nacional se transformará en la resurrección de Jesús, el Shavuot (Pentecostés del judaísmo) que recuerda la entrega de la Torá a Moisés terminará recordando el universalismo del “Don de Lenguas” de los Shelijim (Apóstoles). Todas las celebraciones nacionales del judaísmo se convertirán en celebraciones mesiánicas gentilizadas donde se les va a extraer el carácter nacional. El cristianismo en Roma en el siglo II tiene que desnacionalizar el judaísmo, pero no abandonar las observancias de la Torá, sino crear un tipo de observancias mesianizadas.

Paradójicamente, Saulo de Tarso creó toda una teología de justificación de los gentiles con las mínimas observancias de la Torá. Sus supuestos seguidores en el siglo II asociaron esta teología de justificación de los gentiles para ingresar en la fe como un abandono total de la Torá. Nunca fue la idea de Saulo de Tarso el abandono de la Torá para los judíos, ni el abandono de la Torá para los gentiles en cuanto que aceptó como ya hemos visto la observancia del Decreto Apostólico del año 50. Sin embargo, como Pablo utiliza la Torá en su funcionamiento moral y mesiánico, y no en su funcionamiento nacional, no deseó jamás abandonar el judaísmo. Lo que sucedió es que luego se le malinterpretó. En realidad se lo “desjudaizó” de modo retrospectivo, hasta el extremo del intento de desjudaización total del marcionismo.

Se asoció en el siglo II la crítica al funcionamiento nacional de la Torá en Pablo con la desvinculación con el judaísmo en su totalidad, cosa impensable para Pablo. Saulo de Tarso no criticó la observancia de la Torá para los judíos, lo que criticaba es que no se considerarán a los gentiles en un pie de igualdad a los judíos con el cumplimiento de las leyes de Noé.

Pablo en su universalismo judío no pretendía la existencia de dos clases diferentes, un grupo superior judío, y un grupo inferior gentil. Para Saulo de Tarso los gentiles tendrían que tener el mismo lugar que los judíos dentro del proceso de redención mesiánica, y toda su teología se encaminó y construyó en ese sentido. En la “Era Mesiánica” se crearía entonces un orden superior a través de la fe en el Mesías.

Jamás pensó Pablo que en el siglo II los gentiles se sentirían superiores a los judíos, y que durante veinte siglos “la iglesia mesiánica” creada por él, elaboraría una teología antijudía de superioridad. Saulo de Tarso tenía que “igualar” a los dos grupos, elevar a los gentiles a la categoría de hijos adoptivos de Abraham, y así convertirlos en espiritualmente judíos. Entonces aparecería un “Israel espiritual” que englobaría al Israel carnal (genealógico) y a los gentiles.

¿Dónde entonces se encuentra la “falla” del pensamiento teológico paulino? En creer que la segunda venida de Jesús se produciría en esa misma generación. El “final de los Tiempos” como idea mesiánica modificaba completamente la visión de la realidad. Y así lo dice expresamente Pablo en I Corintios (7:29-31):

Digo pues hermanos, que el tiempo es corto. Sólo queda que los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran; los que lloran como si no llorasen; los que se alegran como si no se alegrasen; los que compran como sino poseyesen; y los que disfrutan del mundo como si no disfrutasen, porque pasa la apariencia de este mundo.

«El tiempo es corto». En el pensamiento de Saulo de Tarso no existe tiempo, todos deben vivir según la ya instaurada era mesiánica. Las posesiones materiales no sirven para nada, los matrimonios tampoco, los conflictos entre las personas tampoco, toda la vida cotidiana se debe ajustar a la nueva percepción mesiánica. Lo que se debe ahora cuidar es la Torá mesiánica de los valores morales universales pero no la Torá como signo de identidad nacional, por ese motivo escribirá Pablo en la I Corintios (7:18-20):

¿Ha sido llamado uno en la circuncisión? No falsee el prepucio. ¿Ha sido llamado en el prepucio? No se circuncide. Nada es la circuncisión, nada es el prepucio, sino la guarda de los preceptos de Dios. Cada uno permanezca en el estado en que fue llamado.

Saulo de Tarso pide la observancia de los “preceptos de Dios”. ¿Y cuáles son? Los preceptos morales de la Torá. Indudablemente todos los preceptos éticos relacionados con las siete leyes de Noé. Sin embargo, Pablo se pregunta ¿qué vale la “identidad nacional” si ha llegado la redención mesiánica? La circuncisión es para el judaísmo “nacional” un signo de identidad, pero no es un precepto moral, si fuera un precepto moral entonces se tendría que seguir la teología “judaizante” que le pide a todo gentil pasar por el ritual de la circuncisión. Quien heredo el judaísmo, entonces lo tiene que observar, quien proviene de la gentilidad no tiene la necesidad de ejercer el judaísmo (Gálatas), lo importante es obedecer la Tora moral, o el núcleo ético de la Torá. Para los provenientes del judaísmo Pablo no expresa que deben abandonar la observancia de la Torá, como lo han dicho muchos críticos de su teología. En la Primera de Corintios 7 que hemos citado más arriba dice que quien ha sido llamado en la “Circuncisión” que no se agrande el prepucio, pues en tanto judío debe continuar observando la Torá. Los gentiles debían entonces ingresar dentro del “Israel espiritual” a través de las observancias morales de la Torá ética universal, las instituciones nacionales del judaísmo de la Torá ceremonial las deberían continuar los judíos porque fueron llamados en ese estado.

Saulo de Tarso era un místico judío, y como místico judío que era, estaba convencido de que la era mesiánica había llegado y que se impondría un nuevo funcionamiento de la Torá (la Torá de Atzilut). Sin embargo, muerto Pablo, se iba retrasando el dichoso “final de los Tiempos”, y la pregunta era: ¿Cómo se sostendría el nuevo movimiento mesiánico si se tienen que esperar siglos hasta que llegue el Mesías Jesús por segunda vez? Entonces a mediados del siglo II aparecen varias mentes filosóficas y teológicas en la Iglesia de Roma que serán las que decidan finalmente institucionalizar el cristianismo volviendo a las ceremonias del judaísmo (que tanto había criticado Pablo para justificar el ingreso de los gentiles en el siglo I).

Los gentiles para Pablo no deben continuar el ceremonial de la Torá, en cambio para la Iglesia romana del siglo II los gentiles debían continuar con el ceremonial judío mesianizado. Si la institución del mesianismo gentil que se había desarrollado pretendía continuar existiendo históricamente tenía que tener un sistema de creencias y una litúrgica definida. Estas no son preocupaciones paulinas, porque para Saulo de Tarso se estaba viviendo dentro del “Final de los Tiempos”.

La Iglesia de Roma en el siglo II construye una nueva religión a partir de varios elementos del judaísmo:

1. El Mesías nacional del ebionismo (Jesús) pasa a ser un Mesías internacional. Si dentro del judaísmo la Torá conduce al Mesías, para los gentiles, el Mesías conduce a la Torá. Ambos grupos se encuentran en dos direcciones diferentes pero al final coincidirán en encontrarse en el mismo punto.
2. Todas las ceremonias del judaísmo histórico y nacional son tipos o figuras del Mesías que ha venido, por lo que se deben recordar estas ceremonias en función del Mesías y no en función de su simbología nacional.

3. La segunda venida de Jesús como el Mesías queda en suspenso hasta la conversión final de todas las naciones.
4. No se admitirán movimientos mesiánicos radicales que vayan contras las observancias romanas (el montanismo)
5. Se modificará el calendario lunar del judaísmo por el calendario solar romano para no depender más de las fechas judías
6. Se comenzará a atacar a los judíos no convertidos al cristianos como “deicidas” o responsables de la muerte de Jesús en la Cruz para que los romanos que ingresen al movimiento no se sientan ellos mismos culpables de haber matado a su propio “Salvador”
7. Se comenzará a trabajar (y con mayor fuerza durante el siglo III) en la divinización del Mesías para que los gentiles puedan comprender mejor su figura. Recordemos que jamás el Mesías dentro del judaísmo puede ser considerado como “Dios” sino como un ser humano. Y es indudablemente que este binitarismo donde se diviniza a Jesús como parte integrante de Dios es una idea que proviene (como estudiaremos en los capítulos siguientes) del judaísmo helenístico y sobre todo de Filón de Alejandría.

Quiero reiterar que si Saulo de Tarso como judío hubiera “divinizado” la figura mesiánica de Jesús de Nazaret en las sinagogas, ni los rabinos de dichas congregaciones ni el público judío lo hubiera escuchado. Aunque sabemos que el judío de Tarso tuvo muchos enfrentamientos con judíos anti-mesiánicos, nunca se le prohibió predicar en las sinagogas. Y las predicas en las diferentes sinagogas de la Diáspora significa que en ningún momento la proclamación mesiánica de Saulo de Tarso conllevaba la idea de una semi-divinización o una divinización completa.

## PARTE 2

# El siglo II La ruptura del cristianismo del judaísmo

*Nosotros somos judíos de nacimiento  
Y no pecadores de entre las naciones.*

**San Pablo, Gálatas 2:15**



## Capítulo 2.1.

### El periodo de transición del 70 al 130 y la formación silenciosa del cristianismo

*Solo por la esperanza de Israel llevó estas cadenas.*

**San Pablo, Hechos 28:20**

Existen periodos en la historia donde aparecen como “oscuros”. La oscuridad de este periodo 70/130 está dada por varios motivos:

1. Se estaba creando el Canon de lo que se llamaría a fines del siglo II como el Nuevo Testamento (NT)
2. Las comunidades judías mesiánicas evolucionaron hacia las Iglesias cristianas
3. Y no hay grandes acontecimientos históricos de relevancia.

Ahora bien, a este periodo de casi 60 años, se lo puede denominar como el “periodo silencioso de formación” del cristianismo. Si en el año 70 tenemos un grupo de judíos mesiánicos expandiendo el movimiento religioso, para el 130/140 tenemos ciertas formas de autonomía identitaria que podemos denominar con el nombre de “cristianismo”.

Durante el siglo I nos debemos negar a designar al grupo como “cristiano” ya que sus miembros no tenían una conciencia histórica de que estaban formando una religión separada del judaísmo.

Los miembros del grupo mesiánico “nazareno” se sentían parte del mundo judío en el siglo I, y sin embargo, ya hacia mediados del siglo II este mismo grupo y sus miembros tendrán conciencia de constituir una nueva religión. ¿Cómo se produjo este cambio? ¿Cómo un grupo religioso interno del judaísmo en tan poco tiempo histórico asume una nueva identidad? ¿Todos los grupos que compartían el mesianismo cristiano se identificaron automáticamente con una religión separada de la matriz judía? Indudablemente no.

Puedo decir sin lugar a equivocarme que el cristianismo se desarrolló entre los años oscuros del 100 al 130 y que nació realmente entre el 120 y el 150, dado que entre el 70 y el 100 el grupo mesiánico continua identificado dentro del judaísmo. Es muy difícil establecer un año de corte específico para dicho nacimiento religioso. Lo que sí podemos intentar es una aproximación de acuerdo a ciertos puntos de inflexión históricos.

Cuando en el año 136 es asesinado el jefe mesiánico de la congregación nazarena de Roma, Telesforo, en tiempos del emperador romano Adriano (117-138), el delito de su muerte por parte del derecho romano, es que pertenece a un grupo judío rebelde. Indudablemente esto fue una consecuencia

clara de la rebelión judía de Bar Cojba de los años 132/135 (lo que conocemos en la historia, como la Tercera Guerra judía contra el Imperio Romano).

Así tenemos que el Obispo de Roma San Telésforo, fue llevado al martirio por su “judaísmo”. A los ojos de Roma, los cristianos de la primera parte del siglo II eran a todos los efectos “judíos” o miembros de una secta judía. Y justamente esta vinculación directa que realizaban las autoridades romanas del grupo “mesiánico” como un movimiento interno en el seno del judaísmo, llevará a que muchos pensadores (los primeros teólogos del cristianismo) intentarán demostrar la independencia teológica del cristianismo del mundo judío para no sufrir las consecuencias de la persecución política del judaísmo a raíz de las revoluciones nacionales.

Será durante el siglo II, lo que llamamos como los “años silenciosos”, donde podemos decir que el grupo judío mesiánico se transformó en lo que luego se conocería con el nombre de “cristianismo”, y que esta transformación religiosa se produjo en el ambiente de las congregaciones fundadas por Pablo. Es indudable que las congregaciones judías mesiánicas totalmente integradas por judíos, mantuvieron la observancia de la Torá. Es que estas comunidades siendo nacionalmente “judías” debían conservar la observancia de la Torá.

Los judeo-cristianos de Jerusalén siempre se mantuvieron hasta el año 135 fieles a la observancia de la Torá y por lo tanto, unidos al judaísmo nacional.

El primer elemento clave en la diferencia entre los dos grupos será indudablemente el grado de observancia de los mandamientos de la Torá. El judaísmo se definirá por esta observancia. Todo lo que se fuera alejando de estas observancias configurarían congregaciones de gentiles que estarían identificadas con Israel solamente por la figura del Mesías. Por lo que, a partir de cierto momento, las congregaciones judías tradicionales (las nacionalmente judías) comprenderán que unirse a las congregaciones mesiánicas equivaldría al abandono de la observancia de la Torá. Solamente el grupo ebionita quedará en medio de esta disyuntiva histórica.

Con la aplicación de los mínimos legales de observancia para los gentiles, y con el ingreso masivo de estos últimos al movimiento mesiánico paulino quedará claro que el nuevo grupo religioso se intentará independizar del judaísmo a través de una nueva interpretación de los mandamientos. La “cristologización” de los mandamientos, es decir, la reinterpretación mesiánica de todo el texto, llevará a que los primeros pensadores gentiles durante el siglo II justifiquen su no-observancia a partir de esta nueva exégesis. Podemos pensar, que no sólo se beneficiaron de esta no observancia de los mandamientos, los gentiles incorporados al grupo sino cientos de grupos de judíos helenistas que tenían un vínculo muy débil con estas observancias rituales. Seguramente muchos miles de judíos helenistas prefirieron justificar su observancia a partir de las siete leyes de Noé y no del cumplimiento total de la Torá. En un hipotético matrimonio mixto judeo-gentil, la posibilidad de cumplimiento de la Torá a partir de los mínimos legales de las siete leyes de Noé fue una vía utilizada por muchos miles para continuar de modo flexible dentro del judaísmo.

Y aunque el nuevo movimiento mesiánico no podría anular los mandamientos de la Torá porque eran declarados literalmente como “eternos”, utilizará claramente tres estrategias diferentes para fundamentar su no-observancia:

1. Reducirá la observancia de los mandamientos de la Torá al carácter nacional del pueblo de Israel. Por lo tanto, todos aquellos gentiles que no pertenecen al judaísmo, no tendrán obligación de cumplir estos mandamientos. Esta posición quedará garantizada legalmente por el propio marco judío que permite que los gentiles (como ya hemos visto) solamente cumplan las siete leyes de Noé y no todos los mandamientos de la Torá. Así que se dará la paradoja por la cual, el mismo judaísmo a través de la observancia de las siete leyes de Noé dispensará de la obligatoriedad del cumplimiento de los mandamientos de la Torá a miles y miles de gentiles.
2. El nuevo movimiento religioso reinterpretará todos los mandamientos a la luz del alegorismo simbólico más radical. Lo interesante es que la cábala hebrea trabajará esos mismos niveles

de interpretación simbólica radical, pero con el objetivo de fundamentar la observancia de los mandamientos de la Torá. En cambio, el nuevo grupo mesiánico judío (cristianismo) interpretará radicalmente los mandamientos con el fin de “observarlos espiritualmente”, es decir, les negará el carácter literal del cumplimiento tradicional judío.

3. Atacará al pueblo judío en su conjunto como coparticipe del asesinato del Mesías. Esta acusación, ya la encontramos explícita dentro de la obra “Dialogo con Trifón” de San Justino en el año 150 y como una posición teológica clara en Melitón de Sardes en el año 180.

Estas tres estrategias son fundamentales para comprender como funcionaron los elementos de diferenciación entre el nuevo grupo religioso y su religión madre. En muchos casos se utilizaron los tres elementos mezclados, en otros pensadores, unos elementos se pueden encontrar con mayor fuerza que otros.

Lo cierto es que podemos encontrar una intencionalidad de “independencia religiosa” del cristianismo en el siglo II muy clara. El Dr. Josep Monserrat Torrens en su obra “La Sinagoga Cristiana” explica que uno de los puntos centrales de la división religiosa del cristianismo de su religión matriz (el judaísmo) fue sin lugar a dudas, la aparición del nuevo Canon del Nuevo Testamento. Este hecho teológico representa un problema en el análisis histórico.

Por ejemplo, los mormones que se consideran a sí mismos como “cristianos”, son mormones (y por ende no cristianos) para el resto del mundo cristiano justamente porque poseen una revelación adicional en el Libro del Mormón. Al agregar una nueva revelación divina entonces podrían ser considerados como una nueva religión por el cristianismo en su conjunto, aunque es interesante que en su autodefinición los mormones se consideren como los verdaderos cristianos.

Esta situación es similar a la situación de los primeros cristianos que se sentían parte del “Israel de Dios” o del “Verdadero Israel”. Parece ser, que existe un cierto sentido de “ortodoxia” del movimiento religioso que se divide de su religión madre. Es decir, en realidad, no se dividen conscientemente, sino que en muchos casos se sienten los continuadores reales de la más antigua tradición del grupo.

Este es un asunto recurrente a lo largo de la historia religiosa. Cada nueva revelación en el ámbito de los monoteísmos aparece como la reinstauración de una ortodoxia perdida. Véase el nacimiento del Islam cuando el Corán mismo reivindica un regreso a la religión abrahámica perdida a causa de las distorsiones producidas por parte de los rabinos del judaísmo y de los sacerdotes cristianos. En este caso, el Islam se presenta como la recuperación de los antiguos valores del monoteísmo más estricto.

Cuando nació el cristianismo, este movimiento de renovación presentaba dentro de su programa teológico ciertas ideas de un regreso al origen. En la teología judía de Saulo de Tarso (San Pablo) podemos ver claramente como su idea de que los gentiles son hijos adoptivos de Abraham, (porque se encontraban no circuncidados como lo estaba el patriarca Abraham antes del corte del prepucio), es una idea de cómo justificar la situación de los gentiles a través de una exégesis sobre el origen.

Y siempre la ortodoxia busca la justificación histórica más antigua en el orden temporal, es más, habitualmente se confunde el concepto de “ortodoxia” con el regreso a la más pura antigüedad. Es muy interesante, que cuando una persona quiere debatir con las posiciones de cualquier ortodoxia religiosa debe buscar en las fuentes más antiguas sus apoyos teológicos, porque toda ortodoxia considera automáticamente que lo que se interpretó a posteriori es una reforma. Y como la palabra “reforma” no es considerada una evolución en la interpretación sino una desnaturalización de la religión original. Si pudiéramos comprender que toda la historia religiosa está llena de “reformas” y que cada religión es el resultado de una reforma constante no tendríamos miedo a considerar los cambios como elementos de desnaturalización de la religión original, si es que existió alguna vez dicha “religión original”, que es un constructo mental mítico de toda religión. Si deseamos por ejemplo, buscar la “ortodoxia del cristianismo” en el mismo Jesús de Nazaret, lo que vamos a encontrar indudablemente es “judaísmo”.

Por lo tanto, se da la paradoja de que todo ortodoxo de cualquier religión no puede ser radicalmente ortodoxo, porque volver al origen significa automáticamente desconocer todo el edificio religioso que es una construcción histórica fundamentada en las constantes reformas del grupo original.

Un cristiano que desee ser totalmente “ortodoxo” debe retornar al judaísmo porque Jesús fue judío y jamás abandonó su marco de identidad religiosa/nacional. Por esa razón, podemos decir, que si se hubieran canonizado exclusivamente los “Evangelios” tendríamos un grupo mesiánico en el interior del judaísmo. Por lo tanto, la canonización de las cartas del judío Saulo de Tarso justifican realmente el ingreso de los gentiles, y sin esta justificación teológica judía de la admisión de los gentiles no se hubiera podido alcanzar la independencia religiosa en el siglo II.

Del judaísmo de Jesús se pasó al judaísmo de San Pablo, y del judaísmo de San Pablo a la interpretación gentil del siglo II de Pablo, y de allí a una reinterpretación cristológica general de toda la Biblia hebrea.

En Jesús encontramos exclusivamente una fidelidad total a la observancia de la Torá (según su particular interpretación rabínica), en Pablo, ya encontramos la justificación teológica para la incorporación de los gentiles a la fe mesiánica de Israel, y finalmente en el siglo II el control ideológico de los gentiles de todo el grupo (excepto de algunas congregaciones judías mesiánicas aisladas en el Oriente).

Ahora bien, debemos tratar con mucho rigor la posición del Dr. Monserrat Torrens, cuando formula la idea de que el cristianismo alcanza la independencia de su matriz judía con la creación del Canon del NT.

En realidad, deberíamos explorar las razones de la aparición del NT en el contexto del fenómeno marcionista. Fue Marción del Ponto (86-150) un teólogo del naciente movimiento mesiánico quien creó el concepto del NT.

Es más, hasta podríamos decir que Marción del Ponto podría ser considerado el primer “cristiano” autónomo dado que es él quien logra auto reconocerse como cristiano. Sin embargo, su radicalismo lo llevo a un punto donde desconocía sus raíces judías.

Lo que propuso el marcionismo fue llevar al extremo la independencia teológica cristiana del judaísmo al intentar la destrucción de todos los nexos que tiene la figura de Jesús de Nazaret con el judaísmo. Creemos que fue intento imposible que desfiguraba más el pensamiento judío de Jesús.

La desjudaización que intentó Marción del Ponto, si bien no llego a buen puerto, en realidad permitió la independencia teológica del cristianismo, ya que este hombre fue indudablemente considerado años después como un hereje, pero a pesar de su “herejía” fue quien realmente le infundió al cristianismo su primer elemento independentista. Constituye una paradoja de la historia del cristianismo, que esta religión le debe el primer grito de independencia a un “hereje”.

Lo herético en Marción no fue su independencia del judaísmo sino la forma ideológica en que propuso esta independencia. Justino y Aniceto a mediados del siglo II percibirán que la independencia cristiana del judaísmo se podía lograr sin renunciar al canon del AT. Era necesario sostener al cristianismo a ojos del Imperio Romano fundamentándose en la antigüedad de la historia del pueblo de Israel. Que los cristianos puedan explicar que la historia de Israel (siendo su propia historia) tenía una antigüedad superior a la fundación de la ciudad de Roma le otorgaría una categoría elevada. Marción rechazaba todo el AT y por lo tanto, el cristianismo aparecía a ojos de los romanos como una novedad oriental (de las tantas existentes en aquella época). Por ese motivo, había que pensar la independencia del cristianismo sin que el precio fuera demasiado alto.

Marción del Ponto, al dividir al Dios judío del AT del Dios bueno del NT, insertó una ruptura en la divinidad, de tal modo que ese dualismo radical marcionista permitió “desechar” todo el Canon del AT a favor de un nuevo Canon. Esta pretensión por parte de Marción se produjo cuando el nuevo movimiento mesiánico tenía aún fuertes lazos con el judaísmo, y cuando todavía muchos hijos y nietos de las primeras congregaciones paulinas eran seguramente descendientes de muchos judíos helenistas o ellos mismos eran aún judíos de la Diáspora. Es probable que, si Marción hubiera aparecido en el

siglo III, el cristianismo hubiera estado preparado para desechar todo el texto canónico del AT. En el siglo II el cristianismo era demasiado “judío” para cortar lazos de modo tan prematuro con la religión madre.

Indudablemente los únicos beneficiados directamente de las posturas marcionistas fueron los gentiles recientemente incorporados, que buscaban una justificación ideológica de su pertenencia a un grupo religioso demasiado judío a ojos del poder romano. Una desvinculación tajante del nuevo grupo mesiánico del seno del judaísmo, lograría dos resultados simultáneos, por una parte, una igualdad jurídica de los gentiles con respecto a los judíos, y un cambio en la imagen del grupo frente a las autoridades imperiales romanas que sospechaban que estos “gentiles judaizados” eran en realidad parte del mundo judío general.

La primera tensión (anterior a Marción), aparecerá por el problema político de la tercera guerra contra Roma (132-135), ya que miles de judíos mesiánicos de Jerusalén no querrán participar de la gran rebelión judía de Bar Cojba y no tenemos seguridad si las causas fueron su pertenencia al movimiento mesiánico nazareno o a una posición pacifista dentro del propio judaísmo. Trabajar con una única hipótesis por la cual, estos judíos mesiánicos no se unieron porque ya eran “cristianos” es sostener indudablemente una posición muy arriesgada.

Estos grupos de judíos pertenecían a un movimiento pacifista más extenso en el seno mismo del judaísmo. Así que no es posible sustentar la idea, por la cual, estos judíos mesiánicos (que con el paso del tiempo llamaremos cristianos) se opusieron a la guerra contra Roma por su mesianismo cristiano, sino porque formaban parte de los elementos pacifistas que se encontraban en el interior del judaísmo general.

Lo cierto es que debemos trabajar con diversas hipótesis genealógicas para llegar a saber qué sucedió en estas congregaciones judías mesiánicas en la Diáspora. Las congregaciones mesiánicas de Judea, dado su carácter específicamente judío sostuvieron durante mucho tiempo la observancia de la Torá y se confundieron con el judaísmo general. Por lo que podemos decir que la dinámica más veloz que llevará al cristianismo a constituirse como religión independiente será el problema de los judíos de la Diáspora. Si estudiamos la situación de los judíos diaspóricos de base cultural griega podremos comprender las necesidades ideológicas que el cristianismo satisfizo.

Vamos a crear una secuencia cronológica imaginaria (pero fundamentada sobre algunos personajes históricos). Trabajamos sobre la hipótesis de una congregación judía mesiánica en las que predicó Pablo.

Saulo de Tarso predicó entre los años 39 y 64. Ahora bien, supongamos que a partir del año 50 oficialmente ya podían ser admitidos los gentiles a través del Decreto Apostólico. Ahora situémonos hipotéticamente entre los años 52 o 53, y tomemos el caso de una mujer judía practicante de la Torá que cree en Jesús como el Mesías de Israel y que contrae matrimonio con otro judío observante de la Torá que también es mesiánico. Estos pertenecen a la primera generación de mesiánicos. Vamos a pensar que estos dos judíos (diaspóricos, el Dr. Monserrat Torrens los denomina como diasporitas) contraen matrimonio. Intentemos continuar con la hipótesis de trabajo, y pensar que esta joven pareja de judíos mesiánicos del siglo I tendrían unos veinte años aproximadamente. Entre los años 55 y 70 este matrimonio tiene una cierta cantidad de hijos, de los cuales dos o tres de ellos sobreviven llegando a los 20 años para los años 75/80. Hasta aquí tenemos una pareja de judíos mesiánicos del siglo I que vive dentro de una comunidad judía mesiánica de la Diáspora.

Mientras tanto a dicha congregación fueron ingresando los gentiles admitidos a raíz de la aplicación del Decreto Apostólico del año 50 (derivado de las siete leyes de Noé del judaísmo).

Vamos a exponer un ejemplo arbitrario pero que puede ser un modelo típico de una congregación judía de la dispersión que lentamente a través del proceso del mesianismo nazareno se haya transformado en comunidad cristiana para el siglo II: Si la congregación tenía unos 200/300 judíos al cabo de 20 años, estos judíos mesiánicos se reproducían llegando a ser casi unos 500/600, pero mientras tanto ingresaban aproximadamente unos 1000 gentiles (podemos sumar los gentiles ingresados con



los gentiles que ya participaban dentro de la comunidad judía antes de la predica paulina). Entonces para el año 75 esta congregación judía mesiánica (de las fundadas por Pablo) con la que estamos trabajando en esta hipótesis tendrá un 35% de judíos y un 65% de gentiles.

Siguiendo este modelo de análisis vemos cómo entre los años 80 y 100 los hijos de estos judíos mesiánicos de la Diáspora comenzaron a casarse. La gran pregunta es: ¿con quién? Algunos judíos de estas primeras congregaciones indudablemente deseaban sostener el judaísmo nacional a raíz de la guerra judía contra Roma (66/70) que habría reavivado la llama del nacionalismo judío, o por cuestiones de supervivencia histórica independientes de los efectos ideológicos del levantamiento contra Roma. Por las causas que fueran, muchos judíos de esta congregación tendrían preferencia para que sus hijos y nietos se casaran con otros judíos. Sin embargo, dado el carácter mesiánico de la comunidad donde, siguiendo las directivas teológicas paulinas ya no hay diferencias entre “judío y griego”, entonces muchos optaran para contraer matrimonios con gentiles. ¿Cuántos pudieron casarse con gentiles y cuantos con judíos de origen? Esto es imposible de saber con exactitud, dado que en cada congregación religiosa estos porcentajes seguramente fueron distintos. Ahora bien, a nosotros no nos interesa realmente la exactitud de los porcentajes (que nunca vamos a descubrir), sino sostener la hipótesis del efecto del ingreso masivo de los gentiles a las nuevas congregaciones mesiánicas.

En medio de estas situaciones seguramente comenzaron a existir problemas de convivencia, unos (los judíos) observando todas las observancias del judaísmo y los gentiles sin tener estas obligaciones. Las obligaciones de la observancia de la Torá para los gentiles eran las mínimas de las siete leyes de Noé, para el sector judío recaían todas las observancias.

Surgieron entonces los debates dentro de las congregaciones mesiánicas y Pablo vivió muchas de estas discusiones. En todas ellas, Pablo, exclamó que cada uno debía ser libre de hacer lo que su conciencia le dictara, por lo que si una persona era observante de los mandamientos no podía criticar al que no era observante y a su vez el no observante no podía criticar al observante, porque cada uno estaba actuando de acuerdo a su conciencia. Ahora intentemos situarnos en la mentalidad de los judíos del siglo I que leían o escuchaban prédicas sobre Jesús de Nazaret. Hay varios pasajes en el Evangelio (San Mateo 5:17) donde Jesús declara desde una posición de observancia de la Torá. Los judíos mesiánicos podían alegar (y de hecho los ebionitas de Jerusalén se fundamentaban sobre este punto) que Jesús de Nazaret era un judío observante de la Torá, seguir las enseñanzas de Jesús como el Mesías no invalidaba la observancia de los mandamientos de la Torá. En cambio, los gentiles debían observar el Decreto Apostólico. Y allí se encontraba el nudo del debate ¿Qué era más importante? ¿El Decreto Apostólico del año 50 o las enseñanzas de observancia de la Torá por parte de Jesús? Imaginamos discusiones interminables en el seno de las congregaciones judías mesiánicas del siglo I. Sin embargo, lo que ganaría finalmente sería la balanza demográfica a favor de los gentiles. Si continuamos la hipótesis de trabajo, y pensamos que de los 300 judíos en edad de contraer matrimonio un 50% lo hizo con gentiles y otro 50% entre judíos, llegamos a la siguiente situación hipotética:

1. Unos 150 judíos casándose entre sí, 75 y 75.
2. Unos 150 judíos casándose con gentiles 150 y 150
3. Unos 500 gentiles, de los cuales 150 se casaron judíos y los otros 350 entre sí, 175 con 175

De los 800 jóvenes de esta comunidad judía mesiánica del siglo I (entre los años 80 y 100), de los 400 matrimonios consumados, 175 fueron entre gentiles, 150 mixtos y 75 entre judíos. Casi el 44% de los matrimonios fueron entre gentiles, el 37% matrimonios mixtos judeo-gentiles y solo el casi 19% matrimonios inter-judíos.

Si mantenemos la hipótesis de trabajo para los primeros 30 años del siglo II la comunidad mesiánica judía ya deja de ser judía, es decir, pierde su identidad inicial y lo que define ahora su nueva identidad es el mesianismo consumado en la figura de Jesús de Nazaret. La observancia es el elemento que se pierde, dado que el cumplimiento de los mandamientos será la base de la identidad judía del

fariseísmo.

Seguramente para la década del 80 del siglo I hubieron de surgir grandes debates en cuanto a la observancia de la Torá. Los que se sintieron “amenazados” por la entrada de estos miles de gentiles crearon congregaciones judías cerradas a los gentiles no circuncisos, pero las abrieron a los gentiles que aceptaban ingresar formalmente al judaísmo a través de la circuncisión. Entonces se dio la paradoja que la religión judía que en el siglo I antes de la era común era muy liberal, dada la confusión reinante dentro de las congregaciones creadas por Pablo comenzó una tendencia cada vez más fuerte a auto-encerrarse. Los judíos de otras congregaciones llegaron a ver a los gentiles no como una oportunidad de expandir el judaísmo (como se podía percibir en el siglo –I) sino como un peligro para la existencia nacional del pueblo de Israel.

Esto trajo como consecuencia un nuevo problema, en los últimos dos milenios se vio al pueblo judío encerrado en sí mismo (como en una posición de rechazo a los gentiles), cuando es paradójico que fue el ingreso masivo de los gentiles dentro de las sinagogas de la dispersión en los siglos –II y –I lo que permitió la aparición del cristianismo.

Entonces para el año 100 aproximadamente la mayoría de la población de la congregación con la que estamos hipotéticamente trabajando como ejemplo, es gentil (gentiles que observan las siete leyes de Noé).

Ahora bien, imaginemos que por la presión de los judaizantes, muchos de estos gentiles se convierten formalmente al judaísmo a través de la circuncisión o por la inmersión ritual de las mujeres. Entonces podemos considerar que no solamente los gentiles gentilizan las congregaciones judías mesiánicas, sino que existen gentiles judaizados que judaizan más radicalmente las congregaciones judías. Es decir, los gentiles judaizados (convertidos al judaísmo) radicalizaron al judaísmo para cerrarse ante la posibilidad de la no-observancia de la Torá por parte de las congregaciones mesiánicas. Entonces el judaísmo del siglo I en la diáspora se vuelve peligrosamente extremista; los judíos universalistas mesiánicos que siguiendo las enseñanzas teológicas paulinas serían los elementos fundamentales en la creación del cristianismo, y los judíos nacionalistas que no solamente reivindicaban la revolución nacional contra el Imperio Romano sino que comenzaban a percibir a los gentiles como una amenaza de gentilización radical de sus comunidades. Los judíos nacionalistas veían en la observancia de los mandamientos religiosos el sostén de la identidad nacional que la predica paulina intentaba destruir, sin embargo, los judíos universalistas comprendían que la expansión del monoteísmo judío a los gentiles permitiría acelerar la redención final uniendo a los gentiles al tronco identitario de Israel. Ambas posiciones se fundamentaban esencialmente dentro de la más pura teología judía.

Entre el 80 y el año 100 nacerá la tercera generación. Esta tercera generación, será el producto de muchos matrimonios entre judíos mesiánicos y gentiles mesiánicos. Aparecerán muchos hijos de matrimonios mixtos. Para fines del siglo I la gran mayoría de los nietos de las congregaciones mesiánicas de Pablo serán medio/judíos y medio/gentiles (como Timoteo). Para los años 120 y 140 la gran cantidad de gentiles ingresados a las comunidades judías mesiánicas fundadas por Pablo disolverán a las minorías judías de la primera generación. ¿Pensaba realmente Pablo que sucedería esto? O su idea oculta (porque no surge de los textos paulinos) era que lentamente los gentiles ingresados se fueran judaizando. La que históricamente sucedió fue la rápida gentilización de las congregaciones judeo-mesiánicas.

El grupo judío que representaba en la primera generación a la mayoría, para la segunda generación perdió su preeminencia y para la tercera generación perdió todo el control congregacional.

Así tendríamos para principios del siglo II una hipotética congregación mesiánica con más o menos estos porcentajes: un 10% de judíos observantes de la Torá, un 40% de hijos de matrimonios mixtos (judeo-gentiles) y un 50% de gentiles. Sin embargo, gran parte del 40% de los hijos y nietos de matrimonios mixtos ya se sentirán muchos de ellos totalmente gentilizados.

Indudablemente los gentiles de la segunda generación y los hijos de matrimonios mixtos aún cumplirían con el Decreto Apostólico del año 50, ¿Y los nuevos gentiles incorporados? Entonces

llegamos a la cuarta generación. Los hijos de matrimonios mixtos seguramente se unirán con los nuevos gentiles ingresados, y la minoría de los judíos observantes (entre el 110 y el 140) optarán o por quedarse dentro de la congregación o muchos viendo el descontrol de la observancia de la Torá se refugiarán en las congregaciones judías observantes de la Torá y se irán de estas congregaciones mesiánicas (ya mayoritariamente gentiles).

Para mediados del siglo II (140-150) la quinta generación de estas congregaciones tendría el recuerdo de algún abuelo o alguna bisabuela judía o algún caso de observancia de la Torá, pero en líneas generales, todas estas congregaciones se habrán de gentilizar.

¿Qué pretendemos demostrar con la exposición de este hipotético caso?

1. En primer lugar, que las masas de gentiles que ingresaron fueron tantas que no hubo forma de “judaizar” a estos elementos ni de controlar la observancia de las siete leyes de Noé. Es por esa razón que se perdieron las conexiones con el judaísmo. Podríamos decir que no sabemos cuáles eran los objetivos de la primera generación de judíos mesiánicos en Jerusalén, pero no podemos pensar que fuera la desjudaización de estas congregaciones diaspóricas.
2. En segundo lugar, los judíos de las congregaciones entendían que estos nuevos adeptos se sentían “judíos espirituales”, por lo que en un primer momento se sentirían vinculados al pueblo de Israel, y entonces no existieron “resistencias” de los judíos helenistas a este ingreso masivo de gentiles. Cuando la resistencia judía nacional se incrementó con la segunda revolución judía contra Trajano 114/117 imaginamos que las tensiones dentro de estas congregaciones aumentó considerablemente.
3. En tercer lugar, a pesar de ser minoría dentro de sus comunidades los judíos originales sostuvieron muchos años la dirección del grupo y esto daba cierta garantía a los judíos observantes de la Torá que mientras la dirección del grupo procedía del judaísmo entonces se sentían parte integrante del mundo judío en su totalidad. Por ejemplo en Roma, Clemente Romano I (90-99) era judío por parte de padre y lo mismo será Evaristo (99-107). Lo que podemos ver es que en la comunidad “cristiana” de Roma, los jefes de fines del siglo I y de principios del siglo II seguían siendo o judíos o hijos de matrimonios mixtos y no completamente gentiles. Por lo que, cuando estos dirigentes judíos morían o eran asesinados como consecuencia de cada una de las rebeliones contra el Imperio, se perdía el carácter identitario judío. Los judíos de estas congregaciones mesiánicas en el siglo II sin la esperanza de un retorno a la identidad judía original seguramente optaron por salir de estas congregaciones, de las cuales muchos de sus antepasados fueron sus fundadores.

El caso hipotético que hemos presentado, por supuesto, no es un modelo único. El Dr. José Montserrat Torrents cita 24 combinaciones de sinagogas diferentes de acuerdo a la población, a la tendencia y al marco geográfico.<sup>64</sup>

Las congregaciones mesiánicas cercanas a grandes poblaciones judías como en Judea, Siria o Asia Menor, no vivieron estas situaciones del mismo modo. Recuerdo cuando me reuní en el año 2001 con mi amigo el Licenciado Luis Pérez Bahamonde quien siempre me señaló que la evolución de las congregaciones primitivas del cristianismo tuvo que tener dinámicas diferenciales. No todos los textos canónicos pudieron ser conocidos en forma automática por todas las comunidades, lo que permitió que en el siglo II pudieran convivir congregaciones observantes de la Torá muy judaizadas, y congregaciones altamente gentilizadas.

Las masas gentiles que ingresaban y transformaban las congregaciones judías mesiánicas en congregaciones mixtas y luego en congregaciones mayoritariamente gentiles-mesiánicas se encontraban

64 José Montserrat Torrents: *La sinagoga cristiana* [Madrid: Trotta], 2005, pp. 278-279.

más hacia el Occidente donde la población judía era minoritaria.

En el Oriente, la situación era diferente, la cantidad de judíos helenistas era de tal magnitud que la transformación no era muy rápida. Es probable que el final del proceso que nosotros lo situamos para mediados del siglo II en las sinagogas más alejadas de la dispersión judía, fuera un proceso que culminó en muchas congregaciones orientales hacia el siglo III.

Quiero plantear dos serios problemas que aparecen aquí, un problema proveniente del grupo de los historiadores y otro problema que pertenece al grupo de los teólogos. Ambos problemas se deben considerar a la hora de explicar adecuadamente el nacimiento del cristianismo y su ruptura del judaísmo.

En primer término, explicare el problema de los historiadores, los historiadores se atreven a decir que dada la aparición de un documento histórico automáticamente todos los miembros de dicha religión tomaron nota de esta revelación documental. Es decir, cuando en el año 177 se establece la fecha de la canonización del texto del NT, no podemos considerar que todas las congregaciones lo aceptaron o que a todas ellas llegó la información tan rápidamente. Estamos en los siglos I y II y la información se trasladaba muy lentamente, podían pasar años hasta que una congregación de los confines del Asia Menor se enterará de lo que se había resuelto en Roma. Esto nos otorga un margen considerable para comprender que el cristianismo no puede ser considerado como un bloque homogéneo y que se accediera al mismo nivel y tipo de información en todas las comunidades en forma automática y simultánea.

El segundo problema, es si se quiere más grave, el problema que presenta el grupo de los teólogos que necesita justificar elementos dogmáticos pertenecientes al siglo IV como operativos en el siglo I. Es decir, un teólogo puede llegar a descubrir el dogma de la Trinidad del siglo IV en el primer grupo de judíos mesiánicos del siglo I, un verdadero contrasentido histórico, o decir que los judíos del siglo I se convertían al cristianismo cuando creían en la calidad mesiánica de Jesús, cuando en realidad, la creencia mesiánica en Jesús nunca anuló su condición identitaria judía. El teólogo pues, es sospechoso de retrotraer sus ideas al siglo I, y el historiador de pensar que con la aparición de un documento, este se difundía automáticamente en todo el ámbito geográfico del Imperio Romano. Estos dos tipos de distorsiones deben ser siempre tomadas en consideración a la luz de una aproximación científica a la verdad histórica.

Así podemos decir, que en un momento del siglo II (sobre todo a mediados) los elementos más radicales del ebionismo observante de la Torá estaría constituido por las congregaciones de mayoría genealógica judía, los elementos moderados del cristianismo que aceptaban el AT y el NT estarían constituidas por los hijos y nietos de los matrimonios mixtos, y los elementos más radicales del marcionismo antijudío estarían constituidas por congregaciones mayoritariamente gentiles o completamente gentiles.

De todos modos, seguramente estas situaciones deben ser comprendidas sin la rigidez conceptual de un estudio académico, dado que existieron una cantidad de situaciones no contempladas por la historiografía.

Existirían gentiles convertidos formalmente al judaísmo, como judíos helenistas que habían abandonado toda observancia judía, o los hijos de matrimonios mixtos que estarían en todas las corrientes. Las divisiones de origen no implican necesariamente las formas de observancia de la Torá. Existieron gentiles totalmente judaizados, que para muchos fueron los “judaizantes” que aparecen en muchas de las congregaciones de la Diáspora. Se cree de manera errónea que los judaizantes que pretendían la observancia de la Torá por parte de los gentiles eran judíos de origen, y no podemos establecer una posición dogmática como esta derivada más bien de la pretensión posterior de la independencia cristiana que deseaba separar a los judíos, como deseaba separar también a todos los elementos sospechosos relacionados con la observancia de los mandamientos. Sin embargo, es muy probable que los elementos activamente judaizantes que enfrentaron las posiciones paulinas (del judaísmo universalista), hayan llegado desde la perspectiva de muchos gentiles convertidos formalmente al judaísmo. Muchos judíos diaspóricos originarios eran esencialmente universalistas y probablemente

lo más radicales en la observancia de los mandamientos de la Torá hayan sido los gentiles conversos que debían demostrar su adhesión incondicional a la nueva fe.

Seguramente a fines del siglo I se irían creando congregaciones completamente mesiánicas provenientes de la gentilidad. También hubiéramos tenido casos de nietos de judíos mesiánicos del siglo I que en el siglo II militarían dentro del marcionismo antijudío porque habían perdido contacto genealógico con los judíos observantes de la Torá de la primera generación, o porque quizás ya no observaban las leyes de la Torá.

Seguramente, ante el avance arrollador de las formas más extremas del marcionismo, muchos judíos y conversos provenientes de la gentilidad en el siglo II se acercarían al nacionalismo judío más radical. El judaísmo en los siglos –II y –I había captado muchísima cantidad de prosélitos de justicia que ya estarían integrados completamente dentro de las congregaciones hebreas.

Los judíos helenistas de la Diáspora sostenían una tensión interna entre el nacionalismo judío y su status de legalidad religiosa dentro del Imperio Romano. Un judío romano sentía indudablemente un sentimiento de doble lealtad nacional, si era judío era un sospechoso nacional frente al Imperio, pero esta situación se modificó a partir de la primera guerra del 66/70, porque antes de este evento militar, los judíos helenistas convivían muy bien con las poblaciones locales de todo el Imperio. Es así como a partir de las tres guerras judías (66-70; 114-117; 132-135) el judaísmo helenista de las congregaciones de la diáspora tenía dos caminos bien diferenciados: un camino era renegar del judaísmo y de ese modo integrarse al paganismo romano, esto era un retroceso moral, y otro camino era sostener el judaísmo religioso y aparecer como un elemento revolucionario nacional contra el Imperio.

El cristianismo les permitió a los judíos helenistas una tercera vía, sostener el monoteísmo y la moral del judaísmo desvinculándose del judaísmo nacional. Estos judíos diaspóricos no necesitaban renunciar al Dios de Israel, ni a las enseñanzas morales de la Torá, sino que solamente renunciaban al carácter nacional de su religión que los situaba en una posición muy incómoda frente a las autoridades del Imperio Romano. Entonces miles de judíos diaspóricos aceptaron al Mesías Jesús como su Salvador, y es real que los salvó, ¿de que los salvó? Les solucionó el problema de seguir siendo judíos sin enfrentarse contra Roma. La salvación mesiánica internacional para estos judíos de la Diáspora representaba la solución al problema nacional judío. ¿Por qué el judaísmo como religión, si era tan atractivo, no abandonaba el reclamo territorial nacional? Y si el Imperio Romano se judaizaba, ¿para qué seguir reclamando la independencia de Judea?

Ahora el objetivo no era un “Israel” que se enfrentaría militarmente contra el Imperio, sino un Israel espiritual que judaizaría a los gentiles. El enfrentamiento era ideológico, y en ese campo la espiritualidad judía tenía una clara ventaja sobre los cultos paganos desordenados. La solidaridad nacional judía, la ética profética, el sentido de trascendencia, la abstracción de la Divinidad, etc. constituían elementos avanzados de la religiosidad del judaísmo.

La lucha se producía entre las fuerzas de las Escrituras del judaísmo frente al débil paganismo romano. Esta fue la visión de San Pablo, de aquel genio teológico del judaísmo que pretendía la universalización religiosa del judaísmo a través del mesianismo espiritual y no a través de un mesianismo nacional que enfrentaba a Israel en términos militares.

La fuerza de Israel siempre fue la espiritual, esta fue la herramienta paulina y la herramienta central para la expansión permanente del cristianismo a lo largo de la historia. Todo lo que el cristianismo trajo al mundo provino de la universalización del judaísmo.

Volviendo a nuestro asunto central, podemos decir que el cristianismo del siglo II estaría lleno de congregaciones mesiánicas completamente diferentes de acuerdo a su nivel de observancia con la Torá. Este era por lo tanto, el único elemento de diferenciación entre las congregaciones mesiánicas.

Se presentaban entonces dos problemas fundamentales:

1. ¿Quién era la autoridad del movimiento? Tomando en cuenta que el Grupo de Jerusalén se encontraba tan debilitado luego de la Guerra del 66-70.



2. San Simeón (62-107) el primo judío de Jesús era el jefe de la Kehilá (Iglesia) mesiánica. Y nos preguntamos ¿Qué autoridad tendría él llamado luego con el título de Obispo de Jerusalén?<sup>65</sup>

Si se aceptaba la autoridad de San Simeón en Jerusalén, existía una gran contradicción, porque quien dirigía los destinos del movimiento mesiánico era un observante de la Torá.

¿Podían continuar las congregaciones mesiánicas provenientes de la gentilidad y las que mayoritariamente eran gentiles al mando de un jefe judío observante de la Torá?

Imaginamos que las distancias hacían lo suyo, y que el grado de autonomía de cada congregación mesiánica era muy alto, tomando en cuenta que el modelo de estas agrupaciones humanas estaba basado en el nivel de autonomía que tenían las comunidades judías de la Diáspora con relación a una capital rebelde al poder político romano, y que luego del 66 perdería conexión con el resto de las congregaciones de la dispersión.

Por otra parte, debemos considerar que cuando es asesinado el judío Jacobo ben Alfeo (Santiago el Menor) en el año 62 y la comunidad mesiánica observante de la Torá en Jerusalén se traslada a Pella en la Transjordania, existen casi diez años, entre el 62 y probablemente el 72 donde la autoridad central de San Simeón (el primo de Jesús) se desconecta de todas las congregaciones mesiánicas fundadas por Saulo de Tarso y sus sucesores, y lo que sucedió fue inevitable: estas congregaciones mesiánicas de mayoría judeo-helenista y otras con gran influencia de gentiles se fueron desconectando (lentamente) de la autoridad central de Jerusalén.

¿Cuál fue el primer elemento de la estrategia de San Pablo? Evadirse de los problemas internos de Judea. Probablemente esta primera estrategia puede ser considerada una de las claves fundamentales para el nacimiento del judeo-cristianismo, que luego se desarrollaría como habitualmente llamamos “cristianismo”. Ninguna carta de Pablo hace referencia al problema interno del judaísmo, ni a sus debates doctrinales, ni a las diferencias entre los grupos, ya que todo esto quedaría sepultado por la nueva era mesiánica. El mesianismo utópico del judaísmo debía barrer las diferencias entre los grupos. Todas las naciones debían reconocer al Dios de Israel con la llegada mesiánica. En el fondo, el judío Pablo operaba según sus propios planes mesiánicos como “evadiendo” el mandato de la autoridad de Jerusalén. Saulo de Tarso creo antes de su muerte un nivel de autonomía en todas sus congregaciones que siguieron sus mismas estrategias. Autonomía congregacional, evasión de los problemas políticos, expansión hacia los gentiles de la idea de un Reino ideal mesiánico que estaba en vías de instalarse.

Indudablemente todos los jefes judíos observantes de la Torá en Jerusalén no podían ser considerados como “jefes de todo el movimiento mesiánico internacional”. Así que en el período histórico que estamos estudiando podemos encontrar un vacío de autoridad. Las congregaciones como Éfeso estaban a cargo de judíos y su primer “rabino” será el judío Timoteo.

Ahora bien, estudiemos este caso. Timoteo tendría para el año 50 unos 20 años aproximadamente, y ya Pablo lo elegirá como cabeza de la congregación judeo-mesiánica de Éfeso. Timoteo será de esta forma, el primer “Obispo” de Éfeso (50-97). Durante toda la segunda parte del siglo I el joven judío Timoteo actuará allí como el “rabí” mesiánico de dicha congregación.

En la primera etapa de su liderazgo contaba con la ayuda de Saulo de Tarso, y su red de conexiones sinagogales. Luego a partir de la desaparición de Pablo, Timoteo ya cercano a los cuarenta años sería la cabeza de coordinación de todas las congregaciones mesiánicas en el Asia Menor. A partir de allí este hombre junto a los grupos mesiánicos estarían propagando la idea jesuita por todas las ciudades menores. Sin embargo, podríamos decir, que la tercera generación de jóvenes gentiles que ingresaban a estas congregaciones a fines del siglo I podía contactar con las grandes autoridades del judaísmo mesiánico que dirigían estas congregaciones.

Probablemente hubiera sido muy interesante ver estos jóvenes gentiles “mesianizados” dentro de congregaciones cuyos líderes aún eran hebreos provenientes de la primera generación como era el

---

65 Indudablemente este título es posterior, y Simeón sería un “Nasi” o príncipe de los judíos mesiánicos de Jerusalén.

caso de Timoteo. ¿Estos gentiles jóvenes del siglo II se judaizaban o no? Por cierto que todos ellos debían cumplir con el mandato del Concilio del año 50 para ser admitidos a la congregación mesiánica, y muchos de ellos sabían que este “Decreto Apostólico” pertenecía a la tradición judía. En realidad, estos jóvenes gentiles en los inicios del siglo II cuando ingresaban a este grupo, lo estaban haciendo a un grupo mesiánico judío abierto a los gentiles, pero eran indudablemente conscientes de que ingresaban a un grupo específicamente “judío”. Sin embargo, el gran atractivo del grupo mesiánico era su universalismo, y si estos gentiles eran admitidos al judaísmo lo eran automáticamente dentro de este grupo judeo-mesiánico. Es que el mesianismo universal judío ponía en pie de igualdad a todas las naciones al mismo nivel que Israel. Sin embargo, una cuestión era que a través del monoteísmo judío los pueblos gentiles sin ser judíos admitieran la no-idolatría y otra muy distinta es que el judaísmo admitiera dentro de sus sinagogas a elementos gentiles que no observaban totalmente la Torá, y que por consiguiente con el tiempo des-judaizarían al grupo.

Así que el problema real no era el universalismo judío que estaba fundamentado dentro de los textos proféticos, y del cual el judío Saulo de Tarso era su figura clave, el problema real radicaba que eran las sinagogas del judaísmo diaspórico quienes al admitir a los gentiles por la vía de las siete leyes de Noé hacían ingresar a los gentiles sin circuncisión. De ese modo, aparecía un problema que se reitera hoy en el judaísmo del siglo XXI: ¿Qué hacen los gentiles que son Noajidas y observan las siete leyes de Noé? ¿Dónde se congregan? Las congregaciones judías al admitir a los gentiles no solucionaban el gran problema de la convivencia de judíos observando la Torá y gentiles observando los mínimos de la Torá, todo lo cual conllevaba a problemas de coexistencia entre ambos grupos. Naturalmente será en el siglo II donde estos gentiles admitidos dentro del marco sinagogal comenzarán a elevarse dentro de los cargos principales del movimiento. Y la única razón será la gran afluencia gentil dentro de las sinagogas de la diáspora. Si los judíos rechazaban este ingreso entonces podían sentirse traidores a la idea universalista del propio judaísmo, sin embargo, la idea universalista es que todos los pueblos gentiles sosteniendo sus respectivas identidades llegarían a la idea monoteísta. Lo que sucedió es que las sinagogas al admitir en su seno a estos miles de gentiles los mantuvieron como medio-judíos en razón de su no observancia integral de la Tora. No se podían sostener eternamente grupos de semi-judíos como miembros de una categoría inferior a los judíos de pleno derecho. Gran parte de las congregaciones judías del mundo helenista abrió sus puertas a estos gentiles unos dos siglos antes de la prédica paulina, porque cuando el judío de Tarso comienza sus conquistas espirituales ya existen decenas o cientos de gentiles en estas congregaciones judías. El fenómeno de la admisión de los gentiles al cuerpo de Israel no fue un rol exclusivamente paulino (y posteriormente cristiano) sino que fue el judaísmo entre los siglos –II y –I quien admitió, incorporó y alentó el ingreso de miles de gentiles a sus sinagogas. Lo que no existía era una interpretación teológica de admisión de los gentiles y esta fue la construcción de la mente privilegiada de San Pablo. Pablo tenía una idea de extender Israel más allá de los límites de la nacionalidad judía, porque era el representante de un judaísmo universal, y la función mesiánica para Pablo era la de unificar a todo Israel, los judíos y los gentiles en el mismo Olivo, siendo siempre la raíz del Olivo el Israel histórico. Se ampliaría pues el Israel tradicional a un Israel mesiánico que incorporaría los gentiles en forma legal. Estos gentiles ya estaban incorporados dentro del judaísmo en forma no-oficial, pero Saulo de Tarso quería crear una exégesis teológica judía para nivelar el status de los gentiles en el seno del judaísmo.

Recién con la asunción del primer jefe gentil (no observante) en Jerusalén en el año 135 podría existir algún nexo entre la autoridad judía de Jerusalén con el resto de las congregaciones mesiánicas. Que el primer jefe de la Iglesia mesiánica de Jerusalén en el año 135 no sea ya un judío observante sino un gentil mesiánico implicaba claramente que la división del cristianismo del mundo judío ya estaba alcanzando sus cotas más elevadas. Lo que el movimiento judeo-mesiánico consideraba como su centro neurálgico estaba en manos ahora de un gentil, seguramente observante del Decreto Apostólico del año 50 y por lo tanto, un gentil que cumplía las leyes de la Torá.

Ahora bien, podemos preguntarnos ¿Por qué motivo se pudo acelerar la desconexión del movi-

miento mesiánico con el judaísmo? Simplemente la fundamentación sería el ingreso de una gran cantidad de gentiles que se adhirieron en masa dentro del grupo, pero esto sería fundamentarlo sobre una única causa histórica.

Creemos imaginar otra causa posible por la cual el grupo mesiánico jesuita se desvinculó del mundo judío. En el año 107 tendremos una gran persecución a los judíos en tiempos de Trajano (98-117), otra persecución en el año 114 y luego la represión de la segunda rebelión judía aliada con el Imperio Parto. Tanto en el año 107 como en el periodo 114-117 muchos líderes judíos (e incluimos allí a muchos jefes del movimiento mesiánico) fueron asesinados por ser “judíos”. Tenemos en el año 107 el asesinato del primo de Jesús, Simeón de Jerusalén, el martirio de Ignacio de Antioquía, el martirio de Evaristo I en el año 107 quien era hijo de padre judío. Todos estos jefes del movimiento mesiánico nazareno (llamado posteriormente cristiano) o eran judíos, o eran medio-judíos o eran gentiles muy relacionados con el judaísmo inicial del grupo.

Entre los años 99 y 135 es decir entre fines del siglo I principios del siglo II fueron asesinados una gran cantidad de jefes judíos y se cortaron los lazos teológicos entre las interpretaciones provenientes del judaísmo, y los nuevos integrantes del movimiento. En cierto modo, comenzaron los gentiles a asumir las posiciones de liderazgo sin el conocimiento suficiente de las tradiciones judías de los primeros momentos del grupo.

Los canales con la tradición original del judaísmo se fueron cortando, ahora eran los gentiles sin costumbres judías los que iban asumiendo lentamente las funciones directivas del grupo mesiánico. Estos gentiles no estaban altamente judaizados sino que por el contrario carecían del conocimiento de un Apóstol como Saulo de Tarso que había estudiado a los pies de Gamaliel en Jerusalén. Tanto Pablo como sus seguidores estaban intelectualmente preparados dado que eran en su mayoría judíos alfabetizados. Para principios del siglo II los gentiles que ingresaban probablemente no tenían el grado de preparación intelectual ni la conexión cultural con el mundo judío. La mayoría eran aquéllos que conservaban las tradiciones judías de los Apóstoles o que se encontraban en Jerusalén muy lejos geográficamente de las nuevas congregaciones mesiánicas y muchos habían sido asesinados por la persecución romana.

Las permanentes revueltas nacionales judías contra Roma enviaron a la muerte a una gran cantidad de pensadores judíos o pro/judíos que hubieran sido factores claves para sostener una identidad judía más profunda dentro del cristianismo posterior, o por lo menos hubieran ralentizado el proceso de separación entre las dos religiones durante el siglo II. Cada jefe religioso judío/mesiánico asesinado era un corte inevitable a la continuidad de la tradición judía dentro del cristianismo naciente. Cada gentil que asumía las funciones directivas no tenía (por falta de tiempo) la preparación suficiente para absorber las tradiciones ancestrales del judaísmo.

Cortados los lazos de conexión con el judaísmo por la muerte de sus dirigentes en manos del Imperio Romano y con una mayoría gentil el grupo se estaba alejando de su nexo judío original. Este proceso era silencioso, las comunidades más occidentales se alejaban más rápidamente del judaísmo porque la gran mayoría era gentil, en cambio, las congregaciones cristianas orientales eran herederas del mundo judío tradicional y mantenían un vínculo mayor con su origen hebreo.

Otro factor importante por la que la separación religiosa se aceleró en este periodo histórico fue indudablemente el problema de la identidad de los gentiles que ingresaban. ¿A qué grupo religioso ingresaban los gentiles? Pensemos por un momento en un ciudadano romano que ingresaba a la comunidad mesiánica de su ciudad, se encontraba con el Mesías de Israel, con un grupo que leía la Torá, que creía en el Dios de Israel, por lo que se podía percibir que todos los elementos del grupo mesiánico estaban completamente relacionados con el judaísmo, y entonces este romano se preguntaba (y preguntaría a su entorno) ¿Nosotros somos “judíos”?

La respuesta que hubiera obtenido dependía del tipo de comunidad a la que se adhería, si era una congregación judía/mesiánica oriental indudablemente el nexo judío seguiría existiendo en el siglo II y le hubieran informado que el grupo era judío.

Ahora bien, la respuesta en congregaciones mesiánicas des-judaizadas y con pocos elementos originales judíos hubiera sido diferente, probablemente le hubieran informado que el Mesías de Israel había venido a salvar a la humanidad en su totalidad, y que la redención era internacional, y que fueron “los judíos” los que en verdad asesinaron al Mesías. La idea del deicidio (como la encontraremos en San Justino) es indudablemente un excelente argumento para el ingreso de los romanos (gentiles) al grupo mesiánico nazareno.

Ahora no solamente el Imperio Romano rechazaba a los judíos, sino que estos “mesiánicos” aunque eran internacionalmente judíos no eran nacionalmente judíos, y por lo tanto, ellos consideraban que el pueblo judío no había reconocido al Mesías. Ahora el romano que intentaba ingresar al adherirse a una congregación mesiánica, mayoritariamente gentil que además no se sentía parte del judaísmo debido a que la gran mayoría de los judíos no había admitido al Mesías, le permitía al romano, o a todo gentil de cualquier sitio del Imperio, creer en el Mesías de Israel, en el Dios de Israel, leer la Biblia hebrea y no considerarse nacionalmente judíos.

Sin embargo, si un judío helenista pretendía ingresar al grupo mesiánico mayoritariamente gentil y preguntaba ¿Nosotros somos “judíos”? La respuesta que hubiera encontrado, es que por supuesto que sí, que los “cristianos” eran “judíos espirituales” conforme a Romanos 2:29.

Entonces el grupo mesiánico nazareno podía captar tanto a los judíos helenistas por su fuerte vínculo teológico con el judaísmo, y a los gentiles no judíos, porque levantaban la bandera del mesianismo internacional. Ambos auditorios eran potenciales clientes del nuevo movimiento mesiánico, ya que por su mesianismo internacional atraía a los gentiles y por el triunfo religioso de un Israel espiritual era atractivo para muchos judíos de la diáspora que se liberaban de las ataduras del nacionalismo judío que hacía impopular al judaísmo en términos políticos cuando la fe judía era muy popular en términos espirituales.

Un judío diaspórico que durante el siglo II podría ser considerado como un sospechoso de traición política al Imperio Romano se liberaba de este problema político adhiriéndose al cristianismo, es más, probablemente en la congregación mesiánica estos judíos helenistas casarían a sus hijos con observantes éticos de la Torá, en su mayoría gentil de la sociedad romana.

Y si el judío Saulo de Tarso en su momento tuvo que, teológicamente, girar hacia la izquierda para captar con sus argumentos a los gentiles y luego girar a la derecha para captar con otro tipo de argumentación teológica a los judíos, en el siglo II y luego durante el siglo III y finalmente con las grandes luchas interiores del cristianismo, la cristología tendría que ir girando hacia la izquierda y hacia la derecha como lo hizo Pablo.

Si giraba hacia una naturaleza humana del Mesías se encontraba dentro de las posiciones cercanas al judaísmo, pero los gentiles no podían comprender un Mesías de naturaleza completamente humana, esto hubiera frenado la expansión del cristianismo y lo hubiera reducido a un grupo en el interior del judaísmo.

Y si giraba hacia la izquierda, la cristología tenía que admitir la divinización del Mesías. Ahora bien, como ya lo fundamentó científicamente Boyarín en su obra el binitarismo tiene una raíz judía, dado que no hay claridad conceptual en la naturaleza divina o humana del Mesías.

El judaísmo advierte que el Mesías es humano, pero debe tener algún tipo de grado divino superior al resto de los mortales. Ese grado de divinidad, ¿Cuál es? Por esta vía de confusión teológica judía caminó el cristianismo. Si el Mesías era un hombre como todos, ¿Cuál es la diferencia entre el Mesías y el resto de los seres humanos?

Indudablemente la diferencia es la cercanía del Mesías con Dios, y esa cercanía lo eleva a un grado de divinidad diferente del resto de las almas humanas. A partir de aquí, la confusión conceptual del judaísmo en la delimitación entre lo humano y lo divino del Mesías llevará al cristianismo a largos siglos de debates teológicos. Lo que el cristianismo intentará resolver entre los siglos III y IV es el problema teológico judío de la diferencia entre la humanidad y la divinidad del Mesías.

Así el futuro cristianismo contentó al sector judío con un Mesías humano y al sector gentil con un



tipo de Mesías divinizado.

Y por ese motivo para sostener ese sentido moderado de centro, la Iglesia terminó en medio del arrianismo y del monofisismo, proclamando posteriormente que la naturaleza del Mesías era doble, tanto la humana como la divina. Si el cristianismo exclusivamente aceptaba su parte divina y no la humana caía en el paganismo, pero si aceptaba exclusivamente su parte humana, ¿Cuál era la diferencia del Mesías con el resto de los mortales? Reiteramos que la falta de delimitación conceptual dentro de la teología judía llevo a este grave problema teológico en el cristianismo posterior.

Esta consecuencia cristológica no es ni más ni menos producto de aquella estrategia nacida del seno de la mente del genial judío de Tarso. No decimos que Pablo pensó en algún momento que el Mesías era “Dios”, su concepción era mesiánicamente judía, y jamás hubiera pensado en la divinización posterior producto del influjo gentil sobre el movimiento mesiánico nazareno.

Saulo de Tarso como hemos visto siempre se mantuvo fiel a una imagen mesiánica completamente judía, jamás un judío (aún los helenistas) hubiera caído en la idolatría sosteniendo un judaísmo universal.

Otra cuestión hubiera sido la asimilación fuera del marco de la identidad judía, pero cuando hacemos referencia al judaísmo universal y mesiánico no estamos hablando de un intento de asimilación, a pesar de que actualmente muchos exegetas hayan visto esta intención por las consecuencias históricas que tuvo su teología.

Sin embargo, una cuestión es la teología universalista judía de Saulo de Tarso y otra muy distinta la dinámica que tuvo el grupo dentro de la historia. El proceso de desjudaización posterior no fue producto deliberado de la mente de Pablo sino una consecuencia no calculada de su teología.

Podemos decir sin lugar a equivocarnos que la dinámica de ingreso masivo de los gentiles a la fe mesiánica de Israel fue de tal magnitud que los primeros jefes del movimiento mesiánico judío nazareno nunca imaginaron hasta donde llegaría el éxito.

Paradójicamente el éxito del judaísmo universal del mesianismo paulino se fagocitó al propio judaísmo, y el judaísmo nacional terminó resistiendo los avances del mesianismo internacional de origen judío que para el siglo II se había gentilizado.

El éxito de las energías universalistas del judaísmo, a través del cristianismo terminó por enfrentarse a las posiciones nacionalistas del judaísmo.

El universalismo judío triunfó con la expansión del cristianismo, y el nacionalismo judío triunfó con la resistencia histórica de dos mil años de dispersión, conversiones forzadas, destrucción sistemática hasta la creación del actual Estado de Israel (1948).

Ahora bien, lo paradójico fue que el choque entre el universalismo judío del cristianismo frente al nacionalismo judío fue un producto histórico de la ruptura del siglo II. Las fuerzas del universalismo judío que conducían a la asimilación no pudieron derrotar al nacionalismo judío. El cristianismo a partir del siglo II fue quien concentró todas las energías históricas del mesianismo judío universal, y paradójicamente intentó barrer la identidad nacional judía que se oponía al proceso de universalización mesiánica. En cierto modo, la universalización del ideal mesiánico judío terminó afectando las bases de la identidad nacional del pueblo de Israel.

El judaísmo alcanzó tal nivel de éxito en el siglo I, que la gran cantidad de amigos del judaísmo, prosélitos y otros grupos gentiles se descontroló completamente y terminó con la base de la unidad judía.

Por otra parte, era tan grande la pluralidad del judaísmo del siglo I, que no se podían controlar las tendencias internas por parte del Sacerdocio saduceo, y sobre todo a partir de la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 como elemento de cohesión de la praxis ortodoxa.

El judaísmo no puede ser definido como una ortodoxia, pero si por la orto-praxis de las ceremonias del Templo. Con la caída del Gran Templo de Jerusalén el gran interrogante era ¿Cómo podría ahora sobrevivir el judaísmo ante esta catástrofe? Fueron los fariseos los que salvaron al judaísmo de su desaparición creando un nuevo orden ceremonial alrededor del ámbito sinagoga. Los fariseos sobre



estimularon mesiánicamente al judaísmo, porque el mesianismo nacional fue el artífice de las diferentes rebeliones contra el Imperio Romano y el mesianismo universalista condujo a la creación del cristianismo. Los fariseos fueron los creadores de la libre interpretación y fue entonces que el texto solido de la Torá pasó a obtener un dinamismo inaudito. El fariseísmo otorgo al judaísmo capacidad de debate, alfabetización y libre pensamiento, elementos que llevaron al judaísmo a sobrevivir más allá de la caída del Templo de Jerusalén.

A pesar de que fueron las sinagogas los ámbitos centrales contrarios a la teología institucional, estas congregaciones salvaron al judaísmo de su desaparición. Los fariseos que fueron considerados por los sacerdotes del Templo como la “oposición”, fueron a partir de la caída del Templo, los nuevos jefes del judaísmo mundial.

Los sacrificios fueron reemplazados por el libre debate intelectual de los textos (debates que podemos ver en el texto del NT). Se forzaron las interpretaciones más allá de los límites, los cristianos herederos de estas interpretaciones forzadas llegaron a cristologizar sin fronteras todos los textos. El cristianismo liquidaba los límites del judaísmo nacional tomando las interpretaciones radicales del mesianismo universalista.

El Templo que fue el eje central del judaísmo, con su caída en el año 70 desaparecerá como centro neurálgico que agrupe a los judíos de todo el mundo.

El éxito del judaísmo determinó en un momento que este superará las fronteras nacionales del propio pueblo judío creando un movimiento religioso mesiánico internacional que adquirió mucha fuerza, pero que indudablemente fue coordinado por Roma.

El cristianismo fue, en realidad, un producto directo del éxito del mesianismo judío universal. El genio teológico de este movimiento fue indudablemente el judío Saulo de Tarso que entregó toda su vida a la causa mesiánica. Saulo de Tarso tenía tres importantes bases dentro del judaísmo que le permitieron desarrollar su actividad:

1. El mesianismo universal.
2. El ingreso de muchos gentiles a las sinagogas.
3. El sistema de sinagogas en toda la Dispersión.

A un rabino observante (Jesús de Nazaret) y armado con una de las mejores interpretaciones de la Torá, pocos años después, se unió al pequeño grupo, un genio teológico del judaísmo que elaboró una doctrina mesiánica y universalista como Saulo de Tarso. Estos dos grandes judíos fueron indudablemente los iniciadores de un movimiento religioso que modificaría sustancialmente la historia. El éxito judío de este pequeño grupo traspasó las fronteras de la identidad nacional de Israel, y creó con el tiempo la Iglesia.

Si no comprendemos el esfuerzo de la comunidad cristiana de Roma para centralizar este movimiento mesiánico internacional, no podremos comprender absolutamente la fuerza del cristianismo en el siglo II.

Si Jerusalén en el siglo I fue la base inicial del movimiento mesiánico fiel observante de la Torá, será inmediatamente Roma, a partir de mediados del siglo II, quien reemplace a Jerusalén como centro del movimiento mesiánico.

Para fines del siglo II Roma se podrá considerar como la cabeza del movimiento mesiánico (cristianismo), y con Víctor I (189-199) podemos considerar históricamente el nacimiento del Papado en sus funciones fácticas.

Las ciudades de Antioquia, Éfeso y Alejandría tendrían una importancia transicional entre Jerusalén y Roma. Ya en los primeros años del movimiento nazareno podemos encontrar una fuerte base congregacional en Antioquia, luego con Pablo podemos ver la importancia en la década del 60 del siglo I de la ciudad de Éfeso con el joven judío Timoteo, pero finalmente será Roma con todo el poder central, y de su influyente comunidad hebrea quienes tomarán a su cargo la dirección general del nue-

vo movimiento. Es verdad que Alejandría y Antioquía serán grandes centros del pensamiento cristiano del siglo III, pero la autoridad romana se irá consolidando en la ciudad capital del Imperio: Roma.

Siendo Roma la capital, la conversión religiosa de una importante familia aristocrática romana traía como consecuencia inmediata el aumento del nivel económico de la comunidad de la ciudad. Esto le iba otorgando a Roma un poder indudable.

Jerusalén tantas veces destruida perdería su capacidad económica y la congregación mesiánica dependería (como ya lo vemos en la época de Pablo y sus colectas) del apoyo de los gentiles.

Jerusalén estaba totalmente identificada con el judaísmo, el nuevo movimiento mesiánico buscaba la “Jerusalén celestial” porque la Jerusalén terrenal lo llevaba a una conexión inevitable con sus orígenes judíos. El cristianismo del siglo II deseaba alejarse de sus raíces judías para ser considerada una opción religiosa no nacional por la población imperial.

Roma en cambio, se encontraba durante todo este periodo en un crecimiento continuo por la expansión del Imperio, lo que hacía que inmediatamente sus congregaciones mesiánicas se fortalecieran constantemente.

La comunidad romana es la que debía coordinar a todas las congregaciones dentro del Imperio, ya que con el tiempo quedó claro que la comunidad judía mesiánica de Jerusalén no podía llevar a cabo esta tarea. Se dio la paradoja que pese a que el movimiento judío mesiánico (llamado posteriormente “cristianismo”) tuvo su centro en Jerusalén, con el tiempo su centro sería la capital del Imperio. Era lógico e inevitable que el centro político y militar del Imperio tuviera como base un movimiento religioso que pretendía internacionalizarse, y la internacionalización mesiánica del cristianismo conllevaba la idea de la conversión de toda la estructura del Imperio.

Me gustaría destacar varios problemas lingüísticos que encontré en los estudiosos e investigadores del tema que estamos tratando. En primer lugar, la reiteración del nombre de “Palestina” a un territorio que fue denominado de ese modo a partir del emperador Adriano en el año 136 al finalizar la tercera guerra judía contra Roma. Se reiteran erróneamente en cientos de libros el nombre de Palestina para hacer referencia al territorio en el que vivió Jesús y sus apóstoles en el siglo I. Este es un error que se ha extendido lamentablemente entre importantes eruditos del tema.

El segundo problema lingüístico es denominar con el nombre de “cristianos” a personas que aún no tenían esta identidad religiosa diferenciada del mundo judío. Se hacen referencia a las comunidades cristianas de San Pablo, cuando en realidad, todas las congregaciones a las que Pablo predicó eran completamente judías (y en muchas de ellas participaban gentiles), es decir, eran congregaciones sinagogales, y no “iglesias”. La errónea utilización del término “cristianos” y el término “Iglesia” para el siglo I lo debemos situar en la incorrecta interpretación de la historia que hace la teología del cristianismo que busca desesperadamente anticipar la independencia religiosa del cristianismo de su matriz judía en una época donde aún existen serias dudas de esta independencia. Durante el siglo I el grupo nazareno/mesiánico estaba completamente integrado dentro del mundo judío, tanto en su identidad interna como en el reconocimiento exterior por parte de las autoridades romanas.

Con el objetivo de fundamentar la hipótesis de la independencia del cristianismo en el siglo I se alega que estos judíos mesiánicos ya fueron denominados en la ciudad de Antioquia como “cristianos”.

El término hebreo para los cristianos es el de nazarenos (notzrim), porque así eran llamados los judíos que seguían a Jesús como el Mesías, es decir, como los “nazarenos” en tanto representaban un grupo interno dentro del mundo judío. Por lo tanto, la denominación de “nazarenos” (cristianos) no puede ser el fundamento de la independencia del cristianismo de su religión madre, ya que esta denominación constituía una terminología interna del judaísmo.

Así que se debe tener mucho cuidado, si pretendemos realizar un análisis riguroso desde la ciencia histórica porque siempre la historia religiosa puede ser distorsionada a través de la influencia teológica. Debemos ser cautos en no realizar una retroproyección de elementos posteriores de la evolución religiosa del cristianismo para no tergiversar la historia. Toda la historia del cristianismo del siglo I y

de gran parte del siglo II está enmarcada dentro del judaísmo y es en definitiva, una historia judía de un grupo interno del judaísmo que en un determinado momento histórico (un proceso lento y gradual) logró auto-percibirse como un grupo religioso separado del judaísmo.

En un momento del siglo II, los grupos ebionitas (judíos mesiánicos) estaban aún observando la Torá y eran completamente judíos, mientras que otros grupos, los creados a partir de las prédicas paulinas ya no observaban la Torá dado el alto número de gentiles que los componían.

En estas circunstancias transicionales si estudiamos al cristianismo desde el ebionismo de Judea del siglo II podemos decir que aún nos encontramos dentro del contexto de la historia judía, pero en cambio, cuando analizamos el desarrollo de otras congregaciones paulinas, o leemos el pensamiento de Ignacio de Antioquía antes de su martirio, podemos ver que ya en el año 107 este hombre se refería al día del Señor (Domingo) cuando los ebionitas de Judea seguían en tanto judíos la observancia del Shabbat (el día del descanso sabático). En el siglo II convivieron entonces aquellos judíos mesiánicos que se sentían aún ligados al entorno del hebraísmo y los grupos fundados por Pablo donde los gentiles constituían la mayoría de sus miembros y que ya se sentían fuera del marco de la identidad judía. Se podría considerar sin lugar a equivocarnos, que existe un periodo de la historia religiosa que es simultáneamente parte de la historia judía y de la historia cristiana. Es más, podríamos considerar que toda la historia del cristianismo de los dos primeros siglos pertenece al ámbito de la historia judía. Si fuéramos más radicales en el análisis hasta podríamos decir que toda la historia del cristianismo es la historia del triunfo de un grupo judío mesiánico.

Existe por lo tanto, una tensión en ese momento de la historia, que hace a su vez que los historiadores nos encontremos ante un problema en la conceptualización de la identidad cristiana.

Si aún podemos ver grupos del ebionismo dentro del judaísmo, ¿Cómo hablar de una independencia religiosa del cristianismo? Y al mismo tiempo, si la gran mayoría de las congregaciones gentiles ya establecían un nuevo camino identitario ¿Cómo seguir pensando que todo el cristianismo en su conjunto se encontraba dentro del mundo judío?

Estamos ante un momento de transición, donde coexisten grupos mesiánicos dentro del judaísmo (ebionitas, judaizantes, etc.) con grupos mayoritariamente gentiles o grupos mixtos gentiles/judeo-helenistas, que indudablemente ya se encontraban fuera del marco identitario del judaísmo.

En un siglo, como el siglo II donde las ideas y los escritos iban y viajaban lentamente de un sitio a otro del Imperio Romano, podemos considerar que en zonas remotas podían pervivir ciertas costumbres judías en muchas congregaciones cristianas y que seguramente en otras se anulaban rápidamente estas costumbres.

Entonces, enfrentamos el problema de fondo, cada historiador establece de acuerdo a su criterio la mejor forma de determinar la independencia del cristianismo de su raíz judía.

En principio, todos los historiadores estamos de acuerdo que en el siglo I no se alcanza la independencia cristiana de ningún modo. Todavía en la década del 90 del siglo I, Flavio Clemente, Flavia Domitila y sus hijos son condenados por ser judíos y cristianos al mismo tiempo. Es posible que se encuentren algunos autores que ya proclaman la independencia cristiana durante algún momento histórico del siglo I pero esta actitud tiene una relación más íntima con una distorsión teológica de la historia.

A algunos historiadores les parece molesto que el cristianismo tuviera contactos tan importantes en sus orígenes con el judaísmo, y por ese motivo, de modo no intencional declaran la independencia del cristianismo. Por ejemplo, muchos autores explican que el Concilio del año 50 al permitir que los gentiles no se circunciden hace que este hecho sea considerado como una diferencia importante del resto del judaísmo. Ya hemos visto que esto no es así. Es más, al hacer referencia a Jesús no lo hacen en su calidad de judío sino confrontándolo con el judaísmo, Jesús versus el judaísmo, o San Pablo versus el judaísmo, etc. Estas estrategias deben ser consideradas como manipulaciones teológicas de la historia para forzar a que el cristianismo alcance anticipadamente, un grado de independencia que no poseía frente al judaísmo..

En la historia de la Iglesia la familia de Domiciano (81-96) aparece como mártir del cristianismo, y en los libros de historia del pueblo judío, como mártir del judaísmo.

Entre los años 90 y 100, los historiadores de una y de otra religión reclaman a estos mártires como propios. Los mártires del cristianismo del siglo II ya no serán tomados en cuenta dentro de la historia judía, aunque muchos como los mártires de Lyon del 177 fueran asesinados por negarse a ingerir los alimentos prohibidos por la Torá, lo cual demuestra que a pesar de ser mártires del cristianismo, lo son en realidad por observancia de la Torá. Existen casos teológicamente paradójicos, por ejemplo, dentro del Canon helenístico se encuentra el libro de Macabeos, y allí se relata la historia de una familia judía que murió por no querer comer los alimentos prohibidos por el judaísmo. Este libro no se encuentra en el canon judío pero sí en el canon cristiano.<sup>66</sup>

Se puede fundamentar que estos mártires seguían estrictamente las leyes del Decreto Apostólico del año 50 donde se aplicaron cuatro de las siete leyes de Noé a los gentiles. Ahora bien, como sabemos, en el propio texto del NT, en el libro de Hechos de los Apóstoles 15:21 la fundamentación (como ya hemos visto en un apartado anterior) se realizaba sobre el cumplimiento de la Torá.

Indudablemente, la gran causa de la ruptura de este grupo mesiánico del seno del judaísmo fue la cuestión política de Judea contra el Imperio Romano. Los miles de gentiles que a través de la predicación paulina habían ingresado al nuevo movimiento no lo podían percibir como tan íntimamente judío debido a que esto conduciría a una sospecha de traición frente a Roma. Los gentiles griegos y romanos que ingresaron al nuevo movimiento mesiánico deseaban adoptar las leyes morales del judaísmo renunciando a la identidad nacional judía, el cristianismo les otorgó pues lo que pedían, la moral judía desvinculada de la identidad nacional. El cristianismo era entonces el Nuevo Israel espiritual que pretendía reemplazar al Antiguo Israel carnal.

Aunque esta pretensión de reemplazo por un “Nuevo Israel” iba directamente contra la teología paulina de Romanos 11 donde claramente el Apóstol judío de los gentiles Saulo de Tarso advertía que las naciones que ingresaban al Olivo de Israel no debían jactarse por esta inserción.

Los gentiles ingresados en forma paulatina durante el siglo I pero con mayor fuerza durante el siglo II pretendían indudablemente una posición de igualdad con la minoría judía fundadora del grupo, y la teología paulina puede ser la verdadera ideología universalista de equilibrio entre los grupos judíos y los gentiles. La unidad de ambos grupos la otorgaba la “Fe en el Mesías”, dado que la Torá era exclusiva del pueblo de Israel y no se podía obligar a los gentiles a su plena observancia sino al cumplimiento de los mínimos legales de las siete leyes de Noé.

Esta necesidad de los grupos gentiles de obtener una posición igualitaria frente a los grupos judíos derivó durante el siglo II en la toma por parte de los gentiles de los cargos de conducción del movimiento.

Me gustaría citar en otro apartado un asunto que no quiero dejar de exponer en este trabajo doctoral. Algunos autores lamentablemente han extraído conclusiones muy apresuradas de un hecho histórico que indudablemente puede tener ciertas connotaciones teológicas. Hago referencia a lo que se conoce en hebreo como “la reunión de Yabne”, donde el judaísmo fariseo triunfante se reúne con el objetivo de coordinar religiosamente la nueva jefatura judía luego de la desaparición del Templo de Jerusalén.

Esta reunión de Yabne se denomina habitualmente en castellano como el Concilio de Jamnia del año 80. Una gran cantidad de autores (y citaré uno de ellos) fundamentan la separación del cristianismo del tronco judío a consecuencia del rechazo de la “Sinagoga” de estos herejes (minim, como se les nombra en idioma hebreo). He investigado el asunto en profundidad y difiero totalmente de

---

<sup>66</sup> Recuerdo con mucho cariño una anécdota personal en mi viaje a la ciudad de Cascante donde fui invitado antes de impartir mi conferencia a la lectura de la Iglesia y se leyó el asesinato de los Macabeos por no comer los alimentos prohibidos del judaísmo, fue para mí paradójico que en la Iglesia estuvieran leyendo una obra que no se encuentra en el canon judío, pero sí en el canon cristiano y este texto era leído dentro de la religión que derogó la prohibición de los alimentos no permitidos por la Torá.

esta posición sostenida por varios autores. Donde el texto del Talmud de Babilonia dice “Minim” se explica que se hace referencia a los “Sdukim” (Saduceos), por lo tanto, dentro de la tradición judía los “Minim” (herejes) no son los nazarenos (posteriormente llamados cristianos). En ningún momento y en ningún sitio de la tradición oral judía aparece un ataque o discriminación a los cristianos como herejes. Sin embargo, para los historiadores cristianos “el rechazo” por parte de la Sinagoga de estos nazarenos fundamenta un “odio del judaísmo” a la nueva religión naciente. Nada más alejado de la realidad. Los fariseos temían en el año 80 (diez años después de la caída del Templo en el 70) que los saduceos su pudieran reorganizar y de esa forma controlar nuevamente a la totalidad del judaísmo. La idea de los fariseos en el año 80 era declarar “herejes” a todos los grupos judíos marginales (esenios, helenistas, etc.) y a los antiguos miembros del grupo dominante saduceo. Los “nazarenos” no eran demasiados aún en el año 80 para que todo el concilio de Jamnia se ocupara de ellos. Creer erróneamente que este “Concilio” fue directamente contra los cristianos se sostiene sobre dos puntos equivocados:

1. Creer que la mayoría de los opositores al fariseísmo provenían del movimiento judeo-mesiánico de los nazarenos. Los nazarenos fueron justamente perseguidos por ser “fariseos” cuando existía el grupo saduceo del Templo de Jerusalén. Sin embargo, con la desaparición del grupo saduceo, ahora las nuevas autoridades judías eran los fariseos. La verdadera causa de este “Concilio” era el control fariseo del judaísmo frente a la posibilidad de que los sacerdotes supervivientes de la catástrofe del 70 hubieran querido volver a controlar el mundo judío.
2. No reconocer otras causas de la separación religiosa para nuevamente echarle la culpa al judaísmo del nacimiento del cristianismo. Si fueron los “fariseos” en el año 80 los que provocaron la excomunión de los nazarenos, entonces fue la expulsión por parte de la Sinagoga la que creo el cristianismo. Es decir, el cristianismo no tuvo más remedio que separarse del judaísmo, porque las propias autoridades rabínicas del judaísmo fueron las responsables de la expulsión.

Fundamentar el nacimiento del cristianismo en la “expulsión de los nazarenos” por parte de los judíos, es indirectamente, un fundamento ideológico para que los futuros reinos cristianos de Europa tomaran venganza de aquella primera expulsión inicial. Por lo tanto, la Iglesia cuando expulsa a los judíos de algún sitio simplemente está justificada indirectamente en esta primera expulsión de los cristianos del seno del judaísmo.

Deseo citar al Dr. César Vidal Manzanares, que se adhiere a esta idea:

En el año 62, Santiago, el hermano del Señor, era martirizado, con lo que el judeo-cristianismo se vio privado de su personaje de mayor importancia en vísperas de la guerra con Roma. Elegido para sucederlo Simón, hijo de Cleofás y familiar de Jesús, es posible que fuera el encargado de salvar a la comunidad jerosolimitana de los efectos del conflicto que estallaría en el año 66. Los judeo-cristianos de Jerusalén abandonaron la ciudad antes de la destrucción de la misma (posiblemente tras la retirada de Cestio Galo) y se refugiaron en Pella, posiblemente acogidos por cristianos de stirpe gentil. Otros judeo-cristianos, como el Autor del Apocalipsis, optaron, sin embargo, por buscar refugio en Asia. El final de la guerra con Roma no significó, no obstante, la paz para los judeo-cristianos palestinos. Como tuvimos ocasión de ver, la destrucción del Templo y la ruina moral que tal hecho acarreó sobre el judaísmo provocó un intento de un ala de los fariseos por reconstruirlo de acuerdo a su especial punto de vista, un punto de vista que excluía, por definición, a aquellos que no lo compartían. Aplastados los zelotes en la guerra, desaparecidos en la misma los sectarios de Qumrán, privados de su principal baza los saduceos, una parte de los fariseos no tuvo especial dificultad en concluir su tarea de eliminación de los adversarios ideológicos expulsando del seno del judaísmo a los judeo-cristianos. Tal cometido fue ejecutado en un plazo de tiempo muy breve (quizás concluido ya a finales del siglo I) e implicó la articulación de una serie de medidas eficaces. La primera, y más conocida, es la Birkat Ha Minim incluida en el texto de



la Amidah o Shemoné Esré, consistente en una maldición dirigida contra los judeo-cristianos. Éstos, o pronunciaban la maldición y apostataban en virtud de la misma, o se negaban a pronunciarla y eran expulsados de las sinagogas. A esto se unió además un esfuerzo por releer las Escrituras de forma que privaran a los judeo-cristianos de argumentos apoloéticos (vs: interpretando al Siervo de Is. 53 como Israel y no como el Mesías) un conjunto de reformas litúrgicas dirigidas contra los minim; una relectura, quizás ya iniciada antes de la muerte de Jesús, de los datos históricos-en clave denigratoria-relativos a aquél y a los judeo-cristianos; una articulación de medidas disciplinarias contra los judeo-cristianos y, finalmente el abandono progresivo de los targumim y de la traducción de los Setenta. La mayoría de estos pasos fueron dados antes de que concluyera el siglo, aunque algunos no quedarán plasmados por escrito hasta un período posterior. Su conjunto consiguió, aunque no sin resistencia, la erradicación de los judeo-cristianos del seno del judaísmo.

.Hasta aquí llega el período histórico cubierto por nuestro estudio, pero consideramos obligado hacer siquiera unas referencias breves al destino posterior del judeo-cristianismo palestino. Tras la decisión de Jamnia, el judeo-cristianismo fue presa de tensiones internas que lo fraccionaron irreversiblemente. Mientras algunos (conocidos posteriormente como nazarenos) mantuvieron la ortodoxia cristológica de las primeras décadas, otros optaron por afirmar que Jesús había sido sólo un hombre (los ebionitas), quizás con la esperanza de volver a ser admitidos en el seno del judaísmo. Parece ser que incluso entre estos últimos algunos estaban dispuestos a negar la mesianidad de Jesús.<sup>67</sup>

Debemos realizar varias objeciones a este escrito:

En primer lugar, nuevamente se reitera la equivocación de una gran cantidad de historiadores modernos de aceptar el nombre geográfico de Palestina en el siglo I a un territorio que no llevaba este nombre en aquella época. (Tema que ya hemos tratado en su oportunidad).

En segundo lugar, dice que los judeo-cristianos en el año 62 cuando se refugiaron en la ciudad de Pella al otro lado del Jordán fueron posiblemente recibidos por cristianos de origen gentil. Sin embargo, no hay pruebas de quienes fueron los que los recibieron. ¿Y por qué no pensar que fue una congregación hebrea que residía en Pella? No hay pruebas históricas de qué origen fueron los que recibieron a los judeo-cristianos, y si es que alguno los recibió allí. Esta es una hipótesis que no tiene pruebas firmes.

En tercer lugar, dice expresamente que la inclusión de la maldición a los herejes (Birkat Ha Minim) se insertó exclusivamente contra los judeo-cristianos, cuando no existen pruebas de ello, ya que reiteramos que la tradición oral en el Talmud dice que esto se estableció contra los saduceos que no creían en la resurrección de los muertos ni en la llegada del Mesías. Entiendo que esta posición no tiene fundamento ninguno dentro de la tradición del judaísmo, y que es una herramienta ideológica para la justificación del nacimiento del cristianismo.

En cuarto lugar, dice erróneamente también, que el abandono progresivo de la traducción de los Setenta fue exclusivamente para excluir a los judeo-cristianos, cuando en realidad la exclusión de este texto se realizó para apartarse del judaísmo helenístico y sus diferentes interpretaciones que partían del texto griego y no del texto original hebreo. Por lo tanto, el problema real de la renuncia oficial del judaísmo al texto de los Setenta tiene una relación directa con la interpretación directa del texto hebreo original sin pasar por los problemas de exégesis derivados de fundamentarse sobre el texto griego.

En quinto lugar, establece erróneamente que la aparición de los ebionitas surge tras el concilio de Jamnia del año 80 y explicando que la ortodoxia cristológica pertenecía a los ahora llamados nazarenos. Esto constituye indudablemente una terrible confusión por parte del autor citado, ya que todos los judíos que seguían a Jesús como el Mesías de Israel eran denominados como “nazarenos”, y que

67 César Vidal Manzanares: *El judeo-cristianismo palestino en el siglo I: de Pentecostés a Jamnia* [Madrid: Trotta], 1995, pp. 330-331.

los ebionitas eran realmente los representantes de la ortodoxia original del grupo. Los primeros judíos que seguían a Jesús como el Mesías no lo divinizaron, por lo tanto, la primera cristología ortodoxa fue estrictamente monoteísta. Es más, el propio Jesús en el texto del Evangelio de Marcos (12:28-32) expresará el Shemá Israel como el mandamiento central y fundamental de su fe judía. Estos judíos nazarenos, denominados como ebionitas de Jerusalén aceptaban la mesianidad de Jesús, pero no lo endiosaron como nos dice la tradición cristiana posterior. En muchos textos teológicos cristianos se lee que estos ebionitas tenían una cristología pobre, cuando en realidad, nosotros podemos advertir que sostenían la teología judía mesiánica más cercana a la ortodoxia original del grupo.

En sexto lugar, el autor dice que algunos de estos ebionitas podían llegar a la negación de la mesianidad de Jesús. Esto es históricamente posible, porque estos ebionitas se sentían parte integrante del judaísmo en su totalidad, por lo que podía existir un padre judío mesiánico y un hijo judío no mesiánico. Dentro de una misma familia judía podían convivir ambas ideologías ya que todos se consideraban que conformaban el mismo grupo religioso. La misma situación familiar se podía percibir a la inversa, un padre judío fariseo podía tener hijos de todas las tendencias, algún hijo se podía convertir en zelote, otro hijo podía viajar a la diáspora y leer a través de la Septuaginta, y por lo tanto, ingresar en un proceso cultural de helenización y otro hijo podía convertirse en mesiánico y unirse al grupo nazareno. Para este padre hipotético, estos tres hijos hipotéticos no abandonaban el judaísmo, sino que cada uno tomaba un camino ideológico en el interior del grupo.

Como se puede ver, en un estudio reciente como el citado (1995) aún tenemos serios problemas de interpretación de las causas de la ruptura religiosa entre el cristianismo y el judaísmo. Utilizar la “maldición a los herejes” (Birkat Ha Minim) como una herramienta de justificación ideológica para la expulsión de los cristianos de las Sinagogas es altamente sospechoso porque no se encuentra ningún fundamento dentro de la historia del judaísmo, y el único motivo subyacente que podemos percibir es la necesidad del cristianismo posterior de justificar su separación no por sus problemas de autodefinición identitaria interior sino como un rechazo por parte del pueblo judío.

Ahora, el judaísmo cargaría con dos “culpabilidades”, por una parte el “Deicidio” (la muerte de Jesús) y por la otra, la segunda culpabilidad, la responsabilidad de la desunión religiosa al fundamentar el Concilio de Jamnia del 80 como una reunión específicamente anticristiana, cuando en realidad, los asuntos más importantes por parte de los jefes fariseos no pasaban por la exclusión de un grupo mesiánico menor del seno de su propio movimiento si no para frenar la posibilidad de la reinstauración del poder saduceo.

Un autor que se acerca a nuestra posición es el Dr. Josep Montserrat Torrens quien, en su trabajo especializado sobre la temática, dice sobre este asunto:

Volviendo ya al texto de las bendiciones, concluyo que se trata de una condena de los herejes en general, y por tanto también de los cristianos. El contexto es escatológico (bendiciones 10 y 11). Sin embargo, la introducción de la Beraja 12 estaba orientada sobre todo a la detección y denuncia de los minim: Si alguien comete una falta en alguna de las bendiciones, se le dejará continuar; pero si se trata de la Birkat Ha Minim se le remite a su sitio, pues cabe la sospecha que sea un min (Talmud de Babilonia, Berajot 29<sup>a</sup>).<sup>68</sup>

Esta norma manifiesta una actitud hacia los minim muchos más tolerante que las rígidas normas posteriores de exclusión. Los minim estaban todavía en la sinagoga, puesto que no había cristalizado todavía un canon de ortodoxia que permitiera expulsarlos. El periodo que estudiamos (70-135) vio la lenta formación de esta concepción de la ortodoxia. Por lo tanto, respecto a todos los escritos judíos (sectarios o no sectarios) de este periodo hay que dilucidar su posición respecto a la ortodoxia y la correspondiente situación respecto a la sinagoga. En ningún caso, puede operarse con el a priori de que, puesto que un

68 José Montserrat Torrens: *La sinagoga cristiana* [Madrid: Trotta], 2005, p. 164.

grupo es sectario o min, se halla fuera de la sinagoga.

Es muy sugerente la idea del Dr. Montserrat Torrens de que no existía aún una ortodoxia judía para poder lograr conocer que grupos se encontraban fuera del judaísmo oficial. Durante el siglo I hasta el año 70 el judaísmo fue un movimiento religioso plural y en ese contexto nació el grupo nazareno, que indudablemente no podía ser considerado como no-judío, cuando estaba completamente integrado en el seno del judaísmo. El desarrollo pues teológico de las posturas paulinas se encuentra completamente en concordancia con la pluralidad del judaísmo del siglo I, sin embargo, para un judaísmo fariseo que necesita una homogeneidad a partir del año 70 debido a la destrucción del Templo como eje central y vertebrador del judaísmo en su totalidad esta pluralidad representaba un serio problema de identidad.

Los grupos judíos provenientes del fariseísmo antes del 70 en el marco de una libertad de cátedra por parte de los grandes maestros (rabinos) desarrollaron teologías divergentes que enriquecieron la identidad judía, sin embargo, este enriquecimiento intelectual podía constituir un desborde de las fronteras nacionales del judaísmo. Mientras existía el Templo, este último a pesar de la corrupción política del grupo saduceo constituía un eje de la identidad judía. Se podían fundamentar diversos pensamientos judíos en un marco heterogéneo mientras el eje de unificación ideológica estaba centrado en el ceremonial del Gran Templo de Jerusalén.

A partir del año 70, con la caída del Templo, el judaísmo debió definir su orto-praxis dentro del marco de las sinagogas. Mientras que la función sinagoga hasta el 70 fue la institución del Bet Midrash como Casa del libre debate intelectual, ahora se debía utilizar el marco sinagoga como un sitio donde se debía ejercer cierta orto-praxis unificada para otorgarle al judaísmo un eje ideológico a raíz de la falta del Templo.

Toda la pluralidad del judaísmo del siglo I se vio refrenada durante el siglo II, sin embargo, esa misma pluralidad paso al campo mesiánico de los nazarenos constituyendo un sinfín de herejías ya que también el movimiento nazareno carecía de una ortodoxia que unificara al nuevo grupo religioso.

Los judíos nazarenos que se sentían admitidos plenamente a un tipo de judaísmo plural en el siglo I, a partir del 70 pretendían sostener un tipo de identidad heterodoxa en un judaísmo que ahora necesitaba con suma urgencia una homogeneidad. El cierre del canon talmúdico en el año 200 (algunos autores lo sitúan entre el 190 y 200) coincide con el primer intento de excomunión por parte de Víctor I en Roma (189-199). Como se puede ver la coincidencia no es casual.

El nuevo movimiento religioso cristiano deseaba ajustar a los grupos disidentes dentro de la ortodoxia institucional romana destruyendo los restos de aquella pluralidad proveniente del judaísmo anterior al 70, y la aparición del canon de Mishná dentro del judaísmo fariseo tiene por su parte la misma intención.

Ahora bien, el Dr. Josep Montserrat Torrens cita un texto donde aparece la palabra “nazarenos” junto a la palabra “herejes” de donde la historiografía prueba que también se encontrarían englobados dentro del conjunto herético los cristianos. El autor citado dice que la referencia a los nazarenos se halla solamente en la recensión manuscrita de los fragmentos de la Genizá de El Cairo. ¿Por qué aparece en estos fragmentos y en la tradición oficial talmúdica no aparece? Es más, ¿Por qué motivo no aparece en ningún otro texto del judaísmo?

En el siglo II, con el avance del cristianismo, ya dividido del tronco judío, pudieron existir algunas congregaciones hebreas que tomarán la decisión de agregar el término de “nazarenos” al texto de la Birkat Ha Minim, por lo que concluimos que indudablemente el texto original de estas 18 Bendiciones se elaboró con el objetivo de excluir a los antiguos grupos judíos que se habían desarrollado en el marco de la pluralidad del pensamiento judío del siglo I, pero no específicamente contra los nazarenos. Hipotéticamente probar que la “maldición” para los herejes (Birkat Ha Minim) se ha utilizado exclusivamente contra los “nazarenos” es un contrasentido histórico debido a que sabemos que el judaísmo fariseo oficial (a partir del año 80) temía con mayor razón a los grupos saduceos que habían

sido apartados del poder y que podrían volver a retomarlos. Esta era indudablemente la necesidad de unificación ideológica en la que trabajaron los fariseos. El grupo nazareno era muy pequeño en el siglo I para ser considerado como una amenaza al judaísmo en su totalidad.

En cambio, en el siglo II y con la correspondiente expansión acelerada del cristianismo, algunas congregaciones judías pudieron incorporar oficialmente la palabra “nazarenos”. Y con las tendencias posteriores de divinización del Mesías que tendrá el cristianismo, con mayor razón algunas congregaciones hebreas pudieron atacar a los cristianos dentro de la liturgia para delimitar las fronteras identitarias religiosas, como señala muy bien el Dr. Daniel Boyarín en su excelente trabajo de investigación.

Sin embargo, este agregado no se hizo en el siglo I con el objetivo de excluir a los nazarenos de las congregaciones judías sino que se realizó durante el siglo II dentro de la carrera competitiva de las dos grandes religiones para captar a los gentiles.

## Capítulo 2.2.

### San Justino y el Dialogo con Trifón (150)

*Porque nosotros somos el pueblo de Israel verdadero y espiritual,  
la raza de Judá, y de Jacob, y de Isaac y de Abraham.*

**San Justino. Diálogo con Trifón 11:5.**

Si existe una obra que marca la proclamación de la independencia religiosa del cristianismo, inclusive antes de la aparición del canon oficial del NT por parte de la Iglesia es el libro titulado *Dialogo con Trifón* de San Justino. Parece que el nombre de Trifón puede ser una helenización del nombre hebreo Tarfón, importante autoridad rabínica del judaísmo de aquella época. La idea de Justino fue dialogar imaginariamente con un erudito representante del judaísmo fariseo. Recordemos que el fariseísmo fue el movimiento teológico judío que triunfo sobre los otros tipos de judaísmos existentes en el siglo I. A partir de la destrucción del Gran Templo de Jerusalén en el año 70, los grupos minoritarios del judaísmo como los saduceos y esenios desaparecieron oficialmente de la historia.

Es así como el fariseísmo triunfante marcó inexorablemente todo el camino religioso del judaísmo de los últimos dos mil años. Debemos tomar en consideración este triunfo del fariseísmo, porque este es un elemento clave para comprender el proceso de ruptura del cristianismo de su tronco judío.

En realidad, más que hablar de separación entre el judaísmo y el cristianismo debemos hacer referencia a la división en el mismo seno del judaísmo. El judaísmo se dividía en tres grandes grupos dentro de Judea, saduceos, fariseos y esenios. Ahora bien, después de la derrota del año 70, solamente el fariseísmo salió triunfante.

El fariseísmo representaba el fervor mesiánico judío, sin embargo, dentro de dicho movimiento mesiánico, el judaísmo rabínico aceptó un mesianismo potencial universal o un mesianismo nacionalista político. Los grupos pacifistas del judaísmo fariseo optaron por un mesianismo potencial universal, mientras que los grupos nacionalistas se decantaron por un judaísmo consumado nacionalista que llevaba a un enfrentamiento permanente contra el Imperio Romano.

El grupo mesiánico nazareno (cristiano) indudablemente se enmarcaba dentro del movimiento general del mesianismo potencial universal de tendencia pacifista, sin embargo, modificaba un elemento, ya que no era un mesianismo de tipo potencial, sino que representaba un mesianismo consumado en la figura de Jesús de Nazaret.

La diferencia entonces se fundamenta en la consumación o no del mesianismo. Tendríamos que especificar realmente el carácter mesiánico del cristianismo futuro (judaísmo nazareno) porque en verdad podríamos comprenderlo como un mesianismo consumado/potencial simultáneo. ¿El judaísmo nazareno (cristianismo) fue o es un tipo de mesianismo potencial o de mesianismo consumado? En realidad cuando el mesianismo jesuita (nazareno) dice que Jesús es el Mesías que ha llegado se



sitúa dentro del concepto de mesianismo consumado, pero a su vez, proclama que el Mesías regresará nuevamente al final de los tiempos, con lo cual deja abierta una puerta importante dentro de la teología y es la esperanza de su segunda venida, esto es teológicamente denominado como la Parusía, entonces se sostiene paradójicamente un mesianismo potencial como en el resto del judaísmo rabínico.

Aclarados estos conceptos podemos pasar a comprender la obra de San Justino (100-165). Debemos tener en cuenta una situación espacio/temporal importante, ya que Justino nace dentro de la colonia griega de Flavia Neapolis (la antigua ciudad hebrea de Siquem) actualmente conocida como Nablus (Cisjordania). Este dato es muy importante para comprender que Justino es un hijo de colonos de origen griego, paganos, pero que vive dentro de un territorio dominado por el monoteísmo judío. No sabemos hasta qué edad vive en su ciudad natal, pero suponemos que para la década del 130 ya se encuentra fuera de la región. Quiere decir, que por los menos sus primeros veinte años los pasará entre el 100 y el 120 en dicha zona. Qué tipo de influencia judía y de qué magnitud pudo recibir Justino no lo sabemos, pero indudablemente el entorno tuvo algún impacto sobre su personalidad. Se dice que antes de volverse “cristiano” estudio todas las filosofías, lo que nos lleva a pensar en un hombre más culto que la media de la época. La obra “Dialogo con Trifón” se enmarca en lo que se conoce dentro de la historia del cristianismo como una de las primeras apologéticas, es decir, de defensa de la identidad cristiana con algunos ingredientes teológicos de ataque al judaísmo.

Un asunto que debemos resaltar es que tanto Justino como Aniceto serán parte de la primera generación de gentiles que asumirán la conducción del movimiento mesiánico. Hasta el año 135 los jefes del grupo ebionita de Jerusalén eran todos ellos judíos. Así que cuando entre los años 150 y 155 Justino y Aniceto asumieron la dirección de la comunidad cristiana de Roma, hacía ya veinte años que los gentiles dirigían la Iglesia de Jerusalén.

Es muy importante destacar este hecho histórico que pasa habitualmente desapercibido, y es que en el año 135 asumió el primer jefe gentil de la Iglesia de Jerusalén, por lo tanto, esto significó una derrota para el grupo ebionita dominante, que perdió un bastión con un fuerte simbolismo. Esto indudablemente debe pensarse como una consecuencia directa del fracaso de la tercera revuelta judía contra Roma. Podemos decir, por lo tanto, que el resultado de esta guerra (132-135) será la desaparición del control judío dentro de la Iglesia en el simbólico cargo de “Obispo” de Jerusalén.

Quisiera aquí hacer otra aclaración que surge de mis investigaciones, puedo afirmar sin lugar a equivocarme, que el origen del anti-judaísmo cristiano inicial (de los siglos II y III) no el posterior, se fundamentó sobre el deseo de independencia religiosa del cristianismo de su religión madre: el judaísmo.

Es decir, la hipótesis del trabajo que trataré de demostrar con gran cantidad de pruebas, es que todo el anti-judaísmo cristiano no surge como un elemento de agresión antisemita, sino como un elemento de diferenciación religiosa.

Estos primeros elementos de diferenciación teológica serán utilizados luego por la Iglesia institucional para crear el edificio del antisemitismo clásico de raíz cristiana, pero insisto en que las primeras manifestaciones antijudías se deben enmarcar en el proceso de independencia teológica del cristianismo con relación al judaísmo. Es más, las críticas de Jesús de Nazaret a los fariseos son autocriticas de un judío de su propia religión y lo mismo las críticas de Pablo al judaísmo, deben ser consideradas como autocriticas de un judío de su propio judaísmo. Ahora bien, los gentiles que luego tomaron la conducción de las nuevas congregaciones mayoritariamente gentiles utilizaron todas las autocriticas de estos judíos a su judaísmo para fundamentar la independencia teológica del cristianismo, como si fueran críticas realizadas desde fuera de la religión judía y exponiendo estas autocriticas como elementos de antisemitismo o como las ideas iniciales para la proclamación de la independencia religiosa del cristianismo. Por lo tanto, las autocriticas del judío Jesús a su propio judaísmo fueron utilizadas para fundamentar erróneamente un ataque al judaísmo y no como un elemento de amor por el mismo.

Si Jesús criticaba al judaísmo fue indudablemente por amor a él. Quien ama realmente critica lo que ama para que su objeto de amor pueda crecer a través de dicha crítica constructiva. La crítica

constructiva de la autocrítica judía terminó en una crítica destructiva desde fuera del judaísmo cuando el cristianismo a partir del siglo II se desarrolló como una entidad religiosa independiente de su religión-madre.

Todas las interpretaciones de la Torá por parte de Jesús y por parte de Saulo de Tarso no fueron consideradas como “interpretaciones teológicas judías” sino como teologías que ya proclamaban implícitamente o explícitamente la independencia del cristianismo de su religión madre. Estas son importantes consideraciones que debemos tener en cuenta en todo momento a la hora de un análisis histórico correcto libre de las manipulaciones teológicas.

Todos los temas tratados por Justino en su obra, que algunos la datan hacia el año 150, como fecha clásica, y donde todos coinciden que se escribió en Roma en sus últimos años de vida. Podemos considerar que pudo tener su origen entre los años 150 y 160. Sin embargo, casi todos los estudiosos la datan del 150.

Una información muy útil es conocer quién fue el amigo teológico de Justino en su trabajo de diferenciación del judaísmo, Aniceto (San Aniceto I para la Iglesia Católica).

Según la tradición cristiana, San Aniceto fue Obispo de Roma, entre los años 155-166. Esto significa que Aniceto fue amigo directo y colaborador de la obra de Justino. Mientras que Justino será el ideólogo de la separación con la obra “Dialogo con Trifón”, Aniceto será quien establecerá la modificación del calendario lunar judío por el calendario solar romano, modificando así la fecha de la Pascua y diferenciando la misma festividad para otorgarle un toque teológico diferente a la Pascua mesiánica.

Indudablemente existió un acuerdo entre estos dos hombres, no sé si un acuerdo expreso que se pueda probar científicamente a través de la documentación existente, pero si, un acuerdo tácito para lograr la independencia del cristianismo de su matriz judía.

Boyarín (2013) le adjudica a San Justino la tarea de la diferenciación teológica, sin embargo, lamentablemente queda fuera de su estudio la figura de Aniceto. Este último llevó a cabo el trabajo de diferenciación entre ambas religiones dentro de la estructura del movimiento mesiánico.

Al modificar la fecha pascual judía, no solamente se “cristologizaría” la festividad judía sino que también las feligresías no se confundirían sobre los respectivos sentidos teológicos de las celebraciones en las reuniones congregacionales o familiares. Quienes se reunían a partir de Aniceto el día 14 de Nisán del calendario lunar judío observaban la simbología judía, y quienes observaban la simbología mesiánica entonces obedecían a Roma. Si todos mantenían la misma fecha pascual entonces la diferenciación del sentido simbólico se mezclaría y la feligresía mesiánica sentiría que era parte del mundo judío general. La idea era dividirse del judaísmo, y entonces abandonando el calendario judío se creaba otro calendario, ese nuevo ciclo anual diferenciaría al movimiento religioso mesiánico del seno del judaísmo.

Lo que estos hombres (Aniceto y Justino) lograron fue crear la división formal entre la Iglesia y el pueblo de Israel.

Actuaron básicamente en dos frentes, en el aspecto institucional, Aniceto debía marcar el establecimiento de otro día de descanso diferente al “Shabbat” judío, y ya podemos encontrar allí la aparición del domingo, y la modificación de la fecha pascual, que dio lugar a la herejía de los cuartodecimanos<sup>69</sup>.

El segundo frente, esto es, la fundamentación teológica de la independencia cristiana la llevaría a cabo San Justino. Estos pueden ser considerados los verdaderos creadores del cristianismo. Toda la historia cristiana desde Jesús hasta mediados del siglo II se puede encuadrar en el desenvolvimiento de un grupo interno dentro del fariseísmo judío, pero a partir de las decisiones en Roma del binomio Aniceto/Justino podemos considerar que se alcanza cierto grado de independencia.

<sup>69</sup> Este movimiento lo he estudiado en mi obra anterior *Todos somos judíos* [Buenos Aires, 1994] reeditada con el título *Las raíces judías del cristianismo* [Buenos Aires, 2002].

El problema de la independencia cristiana del judaísmo en el siglo II, no fue que el movimiento se diferenciaba del judaísmo, sino de la cantidad de grupos que sostenían tradiciones judías en el cristianismo oriental.

Aunque consideramos como digna de mención la posición del Dr. Josep Monserrat Torrens en cuanto a que fue la aparición del canon del NT lo que permitió la independencia cristiana de su raíz judía, nosotros debemos considerar la obra “Dialogo con Trifón” como el sustento ideológico de la división religiosa del siglo II.

Es por estas razones, que estudiaré en profundidad esta obra, porque allí se encuentran las grandes cuestiones que dividirán ambas religiones en los dos milenios siguientes. Un estudio detallado de este libro nos llevará a una mejor comprensión de las causas de la ruptura, y el estado de la cuestión para mediados del siglo II.

Aunque podamos continuar el desarrollo de nuestro trabajo para llegar a fines del siglo II con nuevos elementos de ruptura y su desenlace final en el siglo III, debemos considerar que el “Dialogo con Trifón” es la declaración escrita de independencia del cristianismo porque en este trabajo se encuentran totalmente expuestas las grandes líneas ideológicas que consolidaran el proceso de ruptura y que nos llevarán indudablemente al corte definitivo del cristianismo del mundo judío.

Se puede alegar que existen algunos textos de principios del siglo I donde ya se explican algunas diferencias entre el grupo de los nazarenos (cristianos) frente al judaísmo en su totalidad como las cartas pseudo-clementinas y los escritos de Ignacio de Antioquia antes de ser llevado al martirio en el año 107. Sin embargo, ninguno de estos escritos puede ser considerado una construcción teológica tan bien diseñada como el Dialogo con Trifón de Justino del año 150. Estas cartas y escritos citados por supuesto son antecedentes de la ruptura, pero en algunos casos parecen ser más críticas interiores en el seno del judaísmo que elementos de diferenciación religiosa. Por ejemplo, en las cartas de Clemente Romano (90-99) aparece una gran consideración a la Iglesia de Jerusalén<sup>70</sup>, indudablemente esto manifiesta que el cuarto Obispo de Roma el judío Clemente Romano aceptaba como autoridad central al jefe judío de la comunidad ebionita de Jerusalén y que, según él, no era Roma la cabeza de la Iglesia. Esto ya demuestra la adhesión que tenía la comunidad mesiánica (nazarena) de Roma a las autoridades de Jerusalén. En las cartas pseudo-clementinas se hace referencia a la figura de Santiago como “Obispo de los Obispos”. Esta es la prueba de que el “Obispo de Roma” el judío Clemente Romano I (90-99) no se sentía la cabeza de la Iglesia sino que entendía que la cabeza de la Iglesia era la autoridad judía de Jerusalén. Y estamos a fines del siglo I. Dice Quasten en su obra: «La Doctrina de Cristo es esencialmente un monoteísmo a ultranza que excluye toda distinción entre las personas divinas»<sup>71</sup>.

Esto que exponemos demuestra el cambio operado en Roma entre el 99 y el 150:

1. En el periodo de Clemente Romano (90-99) aún el grupo se mantiene fiel al judaísmo, no así en el periodo histórico de Justino/Aniceto.
2. En los tiempos de Clemente Romano a fines del siglo I se nombra al Jefe de la Iglesia judía de Jerusalén como “Obispo de los Obispos”, en cambio, a mediados del siglo II ya comenzamos a percibir como Roma intenta centralizar la dirección del movimiento nazareno a través de su autoridad, hasta llegar a San Víctor I (189-199) que ejerce la excomunión como una prueba irrefutable que el poder se ha trasladado totalmente a Roma.
3. Clemente sigue el monoteísmo estricto en sus *Cartas* lo que da lugar a refutar las ideas posteriores de la interpretación teológica cristiana que prácticamente sitúan la Trinidad o la Encar-

<sup>70</sup> Johannes Quasten: *Patrología I: hasta el Concilio de Nicea* [Madrid: Biblioteca de autores cristianos BAC], 1968, p. 69.

<sup>71</sup> Ídem, ib., 70.

nación en los comienzos del cristianismo. El “Logos” de Filón no puede ser considerado como un elemento de destrucción del monoteísmo judío sino como un elemento de intermediación mesiánico, pero no divinizado como hará luego el Evangelio de Juan entre los años 110 y 130. Clemente Romano (90-99) aún no conoce el pensamiento joánico del Verbo, por lo que el cristianismo romano del siglo I es altamente judaizante y completamente fiel al monoteísmo estricto del propio Jesús de Nazaret (Marcos 12:28-32).

En cambio, en Justino podemos ver cierto grado de independencia de Roma frente a las autoridades de Jerusalén, dado que entre los años 155 y 165 tanto él como Aniceto trabajarán para diferenciar la pascua mesiánica de la pascua oficial del judaísmo. Esto llevará como veremos más adelante a lo que se denomina en la historia religiosa del cristianismo “la controversia pascual”.

El primer elemento que debemos considerar en el análisis de la obra de Justino “Diálogo con Trifón” es el diálogo que se produce entre los propios alumnos o compañeros judíos de Trifón. En ese primer dialogo Justino dice que ellos conversaban sobre la situación política de Judea, y el autor deja en claro que él no entra en esos debates porque no le pertenecen. Es muy importante este comienzo, porque Justino desea dejar en claro al lector gentil de su obra, que él como cristiano ya está desvinculado de todo el problema político de Judea que ha llevado al pueblo de Israel a tres guerras contra el Imperio Romano. Es probable que aquí tengamos la causa fundamental de la ruptura del siglo II entre ambas religiones, en la no intervención dentro del debate político por parte de Justino.

Antes de entrar en el dialogo Justino deja que sus amigos judíos terminen de hablar sobre las consecuencias políticas de la terrible tercera guerra judía contra Roma en tiempos del emperador Adriano. Esta no intervención por parte de Justino dentro del debate demuestra como el “ser cristiano” presuponía automáticamente que la identidad del nuevo grupo religioso no se relacionaba con la política particular del pueblo de Israel.

Justino pretendía así que el ciudadano romano leyera en su obra que los cristianos no participaban del debate nacional judío, y que por consiguiente, no eran traidores al Imperio Romano sino que eran leales a las autoridades. Los judíos de la Diáspora durante el siglo II serán percibidos por el Imperio Romano como un elemento de desestabilización política interna a consecuencia de las tres guerras contra Roma, pero sobre todo por la segunda revolución judía del 114-117 contra Trajano que levanto a muchas congregaciones judías de la diáspora. Esto fue la prueba material que la lealtad a Jerusalén por parte de los judíos de todo el Imperio Romano no era simplemente una lealtad de tipo religioso sino de tipo político.

Los judíos, que fueron respetados durante todo el siglo I como leales súbditos del Imperio Romano, pasaran a partir de la segunda guerra del 114-117 a ser considerados sospechosos de traicionar a Roma. Y luego de la tercera guerra contra Roma del 132-135 con mayor razón pasaran a ser considerados como un pueblo rebelde a las autoridades imperiales.

Si el movimiento mesiánico nazareno (cristiano) se desarrolló y creció durante todo el siglo I en el seno de un judaísmo respetado por todo el Imperio, a partir de la década del 20 del siglo II querrá dividirse del mundo judío porque ahora este grupo religioso será considerado como un elemento revolucionario contrario a los intereses políticos del Imperio. De ese modo, la propaganda en los ambientes gentiles se paralizaría si al nuevo movimiento mesiánico se lo percibía con una conexión íntima con el judaísmo.

San Justino (150) en su obra demostrará con su silencio frente al dialogo de sus amigos judíos, que de ahora en más, un cristiano debatirá sobre temas estrictamente religiosos pero que no se mezclará de ninguna manera dentro del debate político de Judea. A partir del 150, un romano que se uniera al grupo mesiánico estaría perteneciendo a un movimiento religioso de raíz judía pero que sin embargo no se involucraba en ninguna acción política contraria a su propia Imperio.

El cristianismo entonces elabora su primera “desjudaización” con el objetivo central de captar una mayor cantidad de gentiles que querían pertenecer a un movimiento moral y monoteísta sin sentirse

traidores políticos al Imperio Romano.

Todas las diferencias posteriores serán elementos de interpretación teológica, pero el elemento central de la división queda aclarado en esta no intervención de Justino dentro del diálogo con sus amigos hebreos.

No intervenir ni a favor ni en contra de lo que piensan los judíos de Judea ya demostraba que Justino quería explicar a su auditorio mayoritariamente gentil que este movimiento universal no podía reducir su religiosidad a un tema nacional. Por otra parte, debemos tener muy presente también el deseo de muchos sectores del judaísmo helenístico que no quería perder su status dentro del Imperio con estas continuas rebeliones políticas judías. Por ese motivo, no podemos reducir el público potencialmente cristiano a los gentiles, sino también, pensar que muchos grupos diaspóricos de perfil helenista deseaban también pertenecer a un movimiento cuya raíz judía era evidente, pero que políticamente sostenían una neutralidad manifiesta con relación al nacionalismo judío. El cristianismo al dividir la religión judía de la nacionalidad judía, internacionaliza la religiosidad judía a través de la figura mesiánica de un rabino de Israel, y opta por la renuncia a la reclamación política de la independencia de Judea.

Me gustaría realizar una importante aclaración antes de avanzar en el análisis de la obra de San Justino. El problema principal que se puede percibir de esta obra, como así también con toda la línea argumental del cristianismo a partir de Justino, es que el problema más grande para la nueva entidad religiosa recién nacida no era en realidad el judaísmo en sí mismo, sino los grupos internos del cristianismo que deseaban seguir conectados con la tradición judía. En realidad, como el cristianismo nace del judaísmo, en el siglo II podemos ver congregaciones cristiano-gentiles que conviven en armonía con congregaciones judeocristianas. Ahora bien, estas congregaciones judeocristianas podían eventualmente realizar un proselitismo interior de judaización dentro de las congregaciones cristiano-gentiles. Estos fueron los judaizantes. Los judaizantes no eran aquellos judíos que no creían en Jesús como el Mesías, sino aquellos que creyendo en Jesús como el Mesías entendían que los gentiles debían observar íntegramente la Ley de Moisés. Así que el problema que presenta Justino es en realidad una problemática interior.

El nuevo cristianismo no podía romper con su religión madre mientras existieran elementos judaizantes interiores que pretendieran el mantenimiento de la Ley de Moisés. Entonces Justino atacara al judaísmo pero su objetivo no será atacar al judaísmo en sí mismo, sino que tendrá en la mira el peligro judaizante.

Pablo, en su Carta a los Gálatas<sup>72</sup>, tiene muy claro que cada grupo funcione según la legislación de la Torá, los judíos que continúen con la observancia de la Torá, y los gentiles que observen los mandamientos de Noé (como proclamará el Concilio de Jerusalén del año 50), porque los mandamientos de Noé son las leyes de extranjería contenidas en la misma Torá.

Sin embargo, esta situación no se podía sostener en el tiempo porque existirían comunidades provenientes del judaísmo que creerían en el Mesías Jesús pero que observarían toda la Torá mientras que existirán comunidades provenientes del paganismo que siendo en su mayoría completamente gentiles observarían exclusivamente el Decreto Apostólico del año 50. ¿Cómo se podrían unificar con el tiempo? Como hemos explicado en el capítulo anterior, Saulo de Tarso deja abierto el asunto, y por lo tanto, no lo resuelve. ¿Cómo se resuelve? Así como los judaizantes pretendían que todos los gentiles observaran la Ley de Moisés en forma integral, ahora los cristianos del siglo II con Justino y Aniceto a la cabeza pretenderán que todos los cristianos abandonen las prácticas de la Torá a pesar de que provengan del judaísmo. El movimiento se fue de un extremo al otro. Si los judaizantes hubieran triunfado, todo el movimiento mesiánico hubiera observado la Torá y se hubiera quedado inserto en el interior del judaísmo, pero como el movimiento mesiánico admitió a los gentiles sin circuncisión,

<sup>72</sup> Pablo, en su Carta a los Gálatas 5:3, dice: “Todo hombre que se haya circuncidado está obligado a observar toda la Torá”.



entonces los gentiles observantes de las leyes de Noé constituyéndose en la mayoría del movimiento terminaron obligando a los descendientes del pueblo judío a abandonar las observancias de la Torá.

Es que era realmente imposible tener un movimiento religioso con dos tipos de observancias diferenciadas. ¿Cuánto tiempo estarían conviviendo los dos sub-grupos de judíos y gentiles cada uno con su observancia? ¿Cómo comerían juntos? Un judío no puede comer cerdo y a su lado estaría sentado un gentil comiendo cerdo. ¿Cómo se unificarían las congregaciones? La unificación entonces no llegó por el nivel de la máxima exigencia, sino que se produjo a través de las exigencias mínimas de las leyes de Noé.

Ahora bien, con San Justino nos encontramos en la fase final de radicalización de estas posturas. Es decir, llegaremos con Eleuterio I (175-189) a la derogación de las leyes alimentarias del judaísmo. Recordemos que Eleuterio fue discípulo de Aniceto, así que indudablemente conoció a Justino.

Aniceto actuó en la materialización de la ruptura (cambio del sábado por el domingo, cambio de la fecha pascual, etc.), en cambio, Justino trabajó la justificación teológica de la anulación de las ceremonias de la Ley de Moisés a través de un proceso de reinterpretación cristológica. Sin embargo, aunque parece que Justino se fundamenta sobre muchas posturas paulinas en realidad radicaliza estas posiciones. Jamás Pablo declaró la no-necesidad de la observancia de la Torá para los judíos que creyeran en Jesús como el Mesías, para Justino la fe en el Mesías reemplaza la observancia de la Torá. Estamos ante una situación teológica diferente, si en Pablo encontramos una teología de justificación de ingreso de los gentiles frente al posible rechazo de los grupos judíos más fanáticos, en Justino encontramos que toda la teología de justificación para el ingreso de los gentiles ahora se construye como una teología de rechazo a los elementos judíos dentro del movimiento. Si la teología paulina intenta equilibrar la posición de los gentiles dentro del movimiento mesiánico frente a la “elección de Israel”, en Justino, ahora los gentiles son el verdadero “Israel” que ha reemplazado al pueblo judío. La teología paulina es una teología de equilibrio entre judíos y gentiles, la teología de Justino es una teología de superioridad de los gentiles sobre los judíos. Al final la triste profecía del judío de Tarso se cumplió cuando dijo en Romanos 11:20 y 21 que las ramas naturales fueron desgajadas (los judíos) para que sean injertadas las ramas silvestres (los gentiles) pero cuidado si hay soberbia de los gentiles sobre los judíos, porque entonces Dios podría desgajar a las ramas silvestres y volver a poner en su lugar a las naturales. Lo que aquí está diciendo Pablo es que los gentiles si se sienten superiores a los judíos en algún momento de la historia deben temer la severidad de Dios porque pueden ser destituidos como hijos adoptivos de Abraham<sup>73</sup>. Sin embargo, en la teología de Justino ya podemos ver ciertas posiciones de superioridad de los gentiles sobre los judíos. Ahora bien, reiteramos que estas posiciones de superioridad sobre los judíos estarían fundamentadas más en la justificación de la independencia religiosa del cristianismo naciente que de un anti-judaísmo intencional. Justino ataca al judaísmo porque pretende depurar de elementos judíos su nueva fe mesiánica internacional. Es verdad que más tarde sobre estas primeras fundamentaciones antisemitas del cristianismo del siglo II se irá construyendo todo el edificio antijudío de la Iglesia medieval. Sin embargo, reiteramos que los primeros ataques al judaísmo son producto en realidad de marcar los límites identitarios entre las dos religiones. Son los grupos “judaizantes” y los grupos ebionitas los que quedan ahora en los márgenes de la identidad cristiana naciente. Y paradójicas de la historia, estos grupos fueron los fundadores del movimiento mesiánico de Jesús. Estos que alguna vez fueron el tronco central del movimiento mesiánico en Jerusalén ahora quedaban fuera del ámbito de la Gran Iglesia del siglo II. Justino ya percibe el poder de la nueva fe y del ingreso masivo de miles y miles de gentiles, y mientras esta nueva religión se puede diferenciar del judaísmo como un nuevo movimiento religioso atraerá el apoyo y la adhesión de una gran cantidad de gentiles.

Por lo tanto, mientras más cercano el movimiento nazareno/mesiánico (cristiano) se encontraba del judaísmo menos proselitismo tendría a consecuencia de la observancia total de la Torá, del peligro

73 Romanos 11:24.

al rito de la circuncisión y de la percepción de traición que tenía ahora el Imperio Romano del pueblo judío. Y entonces, mientras más distancia tuviera de sus raíces judías mayor difusión tendría en los ambientes gentiles. Toda esta estrategia consciente e inconsciente opero dentro del pensamiento de Justino para fundamentar una teología cristiana independiente.

Comenzaremos minuciosamente a observar con atención las palabras que Justino pone en boca de su interlocutor judío: Trifón. Después de una larga introducción de la creencia mesiánica en Jesús por parte de Justino, responde Trifón:

Acepto-me dijo-algunas de las cosas que has dicho y admiro, desde luego, tu fervor por las cosas divinas; sin embargo, más te hubiera valido seguir profesando la filosofía de Platón o de algún otro, mientras practicaras la constancia, el dominio de ti mismo y la castidad, que no dejarte engañar por doctrinas mentirosas y seguir a hombres miserables. Porque mientras tú permanecieras en aquel modo de filosofía y llevaras vida irreprochable, aún te quedaba esperanza de mejor destino; pero una vez que has abandonado a Dios y has puesto tu esperanza en un hombre, ¿Qué salvación te queda ya? Si quieres, pues, escuchar mi consejo-pues ya te tengo por amigo mío-, en primer lugar, circuncídate; luego observa, como es costumbre nuestra, el sábado, las fiestas y los novilunios de Dios y cumple, en una palabra, cuanto está escrito en la ley; y entonces, tal vez, alcances misericordia por parte de Dios. En cuanto al Cristo o Mesías, si es que ha nacido y está en alguna parte, es desconocido y ni él se conoce a sí mismo ni tiene poder alguno, hasta que venga Elías a ungirle y le manifieste a todo el mundo. Vosotros, empero, dando oído a vanas voces, os fabricáis un Cristo a vosotros mismos y por causa suya estáis pereciendo sin fin alguno.<sup>74</sup>

Es importante analizar cuidadosamente la respuesta judía en boca del personaje judío de San Justino (Trifón), porque seguramente se puede acercar a la respuesta de muchos judíos del siglo II a la aparición del cristianismo como un nuevo movimiento.

Hay varias cuestiones importantes que me gustaría enumerar:

1. Era preferible quedarse como gentil justo en el platonismo u otra escuela que hacerse cristiano
2. La salvación no proviene de un hombre
3. Si quiere observar el judaísmo que cumpla con la Ley de Moisés
4. No se sabe realmente si el Mesías ha nacido

Cuando en la primera parte de la exposición Trifón le explica que era mejor quedarse como un gentil irreprochable por su justicia parece que lo está calificando dentro de la categoría del gentil que observa las siete de leyes de Noé. La salvación para el interlocutor judío proviene de dos tipos de observancias, la primera, una vida irreprochable como gentil justo y la segunda, por conversión al judaísmo.

Es interesante destacar como Trifón alienta la conversión al judaísmo sin la denegación constante de las autoridades rabínicas siglos más tarde. Esto demuestra que el judaísmo estaba abierto a la conversión de los gentiles en el siglo II, y seguramente competía con el ya naciente cristianismo que estaría creciendo de modo sostenido. Este punto es importante, porque la visión de un judaísmo cerrado a las conversiones se debe al paradigma medieval y no a la verdadera situación casi proselitista del judaísmo de los primeros siglos. Seguramente cuando en el siglo IV la Iglesia salió triunfante fue que el judaísmo se replegó sobre sí mismo y abandono la idea de las conversiones.

En un primer momento, Trifón quiere conversar pero hay algunos de sus compañeros judíos que se mofan de las palabras de Justino. Seguramente el autor nos quiere demostrar que existían algunos

<sup>74</sup> *Diálogo con Trifón* [Biblioteca de Autores Cristianos BAC], p. 1117.

judíos que no querían dialogar, pero otros (como el caso de Trifón) que estaban dispuestos a escuchar las posiciones del cristianismo.

### Dice Justino

Y cuando nosotros estuvimos en aquel lugar, allí había a uno y otro lado bancos de piedra; al sentarse en el otro los que estaban con Trifón, habiendo comenzado alguno de ellos el tema de la guerra que había sucedido en Judea, se pusieron a conversar. Cuando ellos terminaron, tomé yo nuevamente la palabra y empecé a hablarles de esta manera: (...).<sup>75</sup>

Se puede comprender un hecho fundamental en la ruptura del cristianismo de su matriz judía, y es la neutralidad política de los cristianos del siglo II. Justino no entra en la conversación sobre la guerra de Judea ¿él no tiene nada que decir de esta guerra? ¿Por qué?

El judaísmo se definía frente al Imperio Romano no solamente como una “religión” sino como una nacionalidad, el pueblo judío era una nación religiosa con su especificidad espiritual. Sin embargo, los cristianos que provenían de la creencia mesiánica judía no ingresaban ya en el debate político de Judea contra el Imperio Romano. Y no ingresaban porque este es el principal elemento de ruptura en el siglo II del cristianismo del mundo judío: la internacionalización del Dios de Israel para convertirse en el Dios de toda la humanidad. Y el motivo fundamental era que los gentiles de todo el Imperio Romano querían unirse al monoteísmo judío sin ser nacionalmente judíos. Y esto es lo que el cristianismo les ofreció, el cristianismo les ofreció todo el judaísmo desvinculándolos de su carácter nacional y por lo tanto, sin el problema político de Judea.

El cristianismo ofrecía el monoteísmo judío, al Mesías de Israel, todas las Escrituras judías, toda la simbología y toda la liturgia, toda la ética avanzada del judaísmo, pero además “neutralizaba” el elemento nacionalista. Este elemento de desnacionalización del judaísmo que no está considerado por la mayoría de los autores otorga originalidad a la hipótesis de trabajo que estamos exponiendo. El cristianismo resolvió la contradicción entre el universalismo religioso del monoteísmo judío y su tensión con el particularismo nacional del pueblo de Israel. Al abandonar el particularismo nacional judío, el cristianismo se quedó con dos elementos fundamentales para su universalización: Dios y el Mesías. El Dios de Israel era el Dios de todos los pueblos y el Mesías venía a salvar a todas las naciones.

A continuación Trifón admite el valor ético del Evangelio pero no comprende la no observancia de los mandamientos de la Ley de Moisés. Dice Trifón:

-Esto es lo que nos sorprende-contestó Trifón-; que todo eso que el vulgo rumorea son cosas indignas de crédito, pues se apartan demasiado de la humana naturaleza. Por mi parte, conozco vuestros mandamientos, contenidos en el que llamáis Evangelio, tan maravillosos y grandes que me doy a pensar que nadie sea capaz de cumplirlos-yo he tenido curiosidad de leerlos-. Pero lo que sobre todo nos tiene perplejos es que vosotros, que decís practicáis la religión, y os tenéis por superiores al vulgo pagano, en nada les vais a la zaga, ni diferencias vuestra vida de los gentiles. Como quiera que ni guardéis las fiestas y sábados ni practicáis la circuncisión. Y para colmo de todo, poniendo vuestras esperanzas en un hombre crucificado, confiáis recibir, sin embargo, algún bien de parte de Dios, sin guardar los mandamientos ¿O es que no has leído que será exterminada de su linaje toda alma que no se circuncide al octavo día? Y esto mandó lo mismo sobre los extranjeros que sobre los esclavos comprados a precio de dinero (Gen. 17,14). Despreciado ya el Testamento mismo, os descuidáis de lo que de él se sigue, y aun intentáis persuadirnos que conocéis a Dios, cuando no hacéis nada de lo que hacen los que temen a Dios. Si pues, tienes algo, que responder a estos cargos y nos demuestras de qué modo tenéis esperanza alguna no obstante no observar la ley, cosa es que te escucharíamos con mucho gusto y juntos examinaríamos los otros puntos que a esto se refieran.<sup>76</sup>

75 *Diálogo con Trifón* [Biblioteca de Autores Cristianos BAC], p. 1118.

76 *Diálogo con Trifón* [Biblioteca de Autores Cristianos BAC], p. 1118-1119.

Hay cuatro puntos fundamentales en esta declaración que son importantes para analizar la posición judía del siglo II que presenta San Justino:

1. No se puede cumplir una ética tan elevada como la del Evangelio
2. El Evangelio existe como Canon
3. La salvación proviene de la observancia de la Torá y no de la creencia mesiánica
4. Entiende que los extranjeros se deben circuncidar

San Justino pone en boca de Trifón la imposibilidad del cumplimiento de los mandamientos del Evangelio. Quizás el realismo judío del movimiento fariseo no aceptaba la posibilidad de la aplicación de una ética elevada producto del esenismo judío.

Es importante comprender que en la época del escrito (hacia el 150) al Evangelio se lo considera un libro con cierta autoridad. Aparentemente muchos judíos del siglo II leían el Evangelio y probablemente el alto grado de alfabetización del judaísmo beneficiaba el proceso de expansión de las ideas del cristianismo naciente. ¿Cómo se hubiera expandido el cristianismo sin un grupo judío alfabetizado que leyera las cartas de Pablo?

Un punto fundamental, donde Trifón y el judaísmo a lo largo de la historia insistirá en su diferencia con el cristianismo será la observancia de los mandamientos de la Torá. Ahora bien, la respuesta de Justino a Trifón como se podrá ver más adelante serán las tipologías simbólicas de los mandamientos literales, en cambio, nosotros hoy nos preguntamos lo siguiente:

¿El judaísmo podía exigir a los gentiles que se convirtieran al judaísmo exigiendo la observancia de la Ley de Moisés cuando existían las siete leyes de Noé? Trifón lo pide. Los judaizantes (judíos que creen en Jesús y que piden la circuncisión) también exigen la observancia de la totalidad de los mandamientos del judaísmo a los gentiles. Por lo tanto, como podemos ver, aquí no existe un problema entre judaísmo/cristianismo, sino un problema de definición teológica del propio judaísmo sobre que deben observar los gentiles.

Las opciones eran:

1. Quedarse como gentiles siendo gentiles justos (como propone Trifón a Justino)
2. Observar las siete leyes de Noé
3. Observar la Ley de Moisés y convertirse al judaísmo

Parece que Trifón propone las posiciones 1 y 3 porque no se ve en ninguna parte que conozca la posibilidad de aplicar las siete leyes de Noé.

Para el cristianismo naciente (siguiendo a Justino) la salvación no estaba anclada en la observancia de la Ley sino en la creencia mesiánica, mientras que en el judaísmo la creencia mesiánica no salvaba sino la observancia de la Ley. Sin embargo, la observancia de la Torá era un elemento identitario del pueblo judío y esto implicaba unirse al nacionalismo judío del que el naciente cristianismo pretendía independizarse.

Si un gentil observaba las siete leyes de Noé, era una persona que observaba los mínimos legales de la Ley de Moisés, y si se circuncidaba y observaba la totalidad de la Ley era automáticamente judío. Si la observancia de la Torá era el paso fundamental para unirse a la identidad nacional judía, el cristianismo debía abandonar toda observancia porque esto implicaba la unión con el pueblo judío.

Lo que el cristianismo del siglo II se propuso para lograr su independencia del judaísmo fue la de abandonar toda relación con las formas de la identidad judía, entre las que se encontraba la observancia de la Ley de Moisés. Y como el Decreto Apostólico del año 50 (Hechos 15:21) vinculaba

la observancia de los gentiles justos a la misma Torá, también se deroga en el siglo II dicho Decreto Apostólico porque constituía un nexo con los mínimos legales de la Ley de Moisés.

El interlocutor judío de esta obra (Trifón) entiende que el gentil que quiere salvarse debe aceptar toda la Ley de Moisés y observarla. A la creencia mesiánica la encuentra como un hecho menor. Sin embargo, si el cristianismo abandonaba toda la observancia lo que realmente definía su identidad era la creencia mesiánica. Entonces el trabajo teológico del cristianismo del siglo II será ajustar todas las interpretaciones bíblicas de los mandamientos a la creencia mesiánica. Se van a “cristologizar” todas las interpretaciones. Todo lo que se estudie tendrá que hacer referencia al mesianismo de Jesús. Si el judaísmo era teocéntrico, el cristianismo será cristo-céntrico. Por ese motivo, el cristianismo avanzará luego hacia la divinización del Mesías porque entonces retornará al teocentrismo judío pero mezclando el teocentrismo con el cristo-centrismo. Al elevar la cristología al nivel de la teología se producirá a ojos del judaísmo un proceso de involución idolátrica hacia el paganismo.

En el texto de Justino que estamos estudiando se puede ver perfectamente como el Dios-Padre está lejos aún del Mesías, esto nos conduce a la idea de que todavía las autoridades teológicas del cristianismo naciente no habían avanzado en el proceso de divinización del Mesías. Podemos leer la respuesta de Justino a Trifón cuando dice:

Otro Dios. ¡Oh Trifón! Ni lo habrá ni lo hubo desde la eternidad-así le contesté yo-, fuera del que creó y ordenó este universo mundo. Mas tampoco creemos nosotros que uno sea nuestro Dios y otro el vuestro, sino el mismo que sacó a vuestros padres de la tierra de Egipto con mano poderosa y brazo excelso (Dt-5,15); ni en otro hemos puesto nuestra confianza- pues tampoco le hay- sino en el mismo que vosotros, en el Dios de Abraham y de Isaac y de Jacob. Pero la hemos puesto, no por mediación de Moisés ni de la Ley, pues en ese caso haríamos lo mismo que vosotros. No; pues sí he leído, ¡Oh Trifón!, que habría de venir una ley última y un testamento principal sobre todos, que ahora tienen que guardar todos los hombres que aspiren a la herencia de Dios, porque la ley dado sobre el monte Horeb es ya vieja y os atañe solo a vosotros; pero la otra pertenece a todos absolutamente. Ahora bien, una ley puesta contra otra ley, anula la primera; y un testamento hecho posteriormente, deja igualmente sin efecto el primero. Y a nosotros, Cristo nos ha sido dado como ley eterna y última y como testamento fiel, después del cual ya no hay ni ley, ni ordenación ni mandamiento ¿O es que tú nos has oído lo que dice Isaías? (...).<sup>77</sup>

Hay varias cuestiones importantes:

1. Justino admite que el Dios de Israel es el Dios de todos. Por lo tanto, se mantiene en el más estricto monoteísmo judío.
2. La Ley de Moisés solo atañe a “vosotros” (los judíos) dice Justino. La observancia de la Ley de Moisés nos diferencia. Sin embargo, ahora aparecerá una Nueva Ley a través de Jesús como el Mesías.

Entonces nosotros nos preguntamos: ¿De qué texto extrae Justino la idea de una nueva Ley? Jesús como judío observaba la Ley. Pablo también. ¿El funcionamiento mesiánico de la Ley en Pablo podía ser considerado como una nueva ley? Pablo interpretaba la Torá con el objetivo de admitir a los gentiles dentro del pueblo de Israel, sin embargo, nunca para derogar el funcionamiento de la Ley de Moisés. Un siglo después de Pablo, Justino y los teólogos cristianos provenientes de la gentilidad darían un paso más, ya no es válida la Ley de Moisés porque ahora ha nacido una nueva Ley.

Sospecho que esta idea no proviene del judío de Tarso, sino de Marción cuando ya hace referencia a nueva Ley que se encuentra frente y es contraria al AT (a la ley de Moisés). Justino cita el texto de Deuteronomio para demostrar que las Escrituras judías del AT son compartidas con el cristianismo naciente, pero advierte que sus observancias pertenecen solo al pueblo judío.

<sup>77</sup> *Diálogo con Trifón* [Biblioteca de Autores Cristianos BAC], p. 1119.



Justino como Marción ya está haciendo referencia a una Ley de Cristo que es superior a la Ley de Moisés, cuando misteriosamente jamás Jesús creo una Ley de Cristo diferente de la Ley de Moisés. Pero si se admitía que los cristianos debían observar la Ley de Moisés (en todo o en parte) entonces automáticamente podrían ser vistos por el público romano como “un grupo dentro del judaísmo”.

La pretensión cristiana del siglo II será la de aparecer a ojos del Imperio Romano como una nueva fe independiente del nacionalismo judío que se sublevaba políticamente contra Roma. Y si la identidad judía estaba fundamentada en la observancia de la Torá había que anular la observancia a partir de las interpretaciones mesianológicas del texto. Este fue el primer trabajo de exégesis que iniciaron los teólogos cristianos para lograr la independencia religiosa. Se mantuvo pues la contradicción interna, se creía en un Mesías que como judío observó la totalidad de la Torá, y al mismo tiempo sus seguidores (los cristianos) quedaban liberados de la observancia. Es muy curioso como aún hoy los interpretes cristianos del texto de Mateo 5:17-20 donde Jesús dice que viene a observar la Torá mezclan esta observancia con el cumplimiento de las profecías mesiánicas en su persona, cuando jamás Jesús en ese texto hace referencia a las profecías mesiánicas sino a la observancia de la Torá. Sin embargo, los teólogos cristianos no podrán admitir que el Mesías pide la observancia de la Torá cuando sus teólogos en el siglo II (con el fin de alcanzar la independencia del cristianismo) elaboraron una teología del reemplazo de la Ley de Moisés por una Ley de Cristo que no existía.

La creencia en el Mesías entonces reemplazaba la observancia de la Ley para los cristianos del siglo II, sin embargo, aún quedaban grandes lazos de conexión con la matriz judía original. Entonces se tomaron dos caminos:

1. O se anulaban las ceremonias y los mandamientos del judaísmo
2. O se “cristologizaban” las mismas ceremonias. Lo que sucedió es que para independizarlas adecuadamente se debían cambiar las fechas para que las feligresías no las observaran en forma coincidente (como veremos que sucederá con la famosa controversia pascual entre los años 155 y 199)

Es importante que la idea del “reemplazo de Israel” en su función salvífica se puede establecer en otra parte del discurso de Justino cuando dice:

Porque nosotros somos el pueblo de Israel verdadero y espiritual, la raza de Judá, y de Jacob, y de Isaac y de Abraham, el que fue por Dios atestiguado viviendo aún en prepucio, el que fue bendecido y llamado padre de muchas naciones; nosotros, digo, los que por medio de este Cristo crucificado nos hemos llegado a Dios, como quedará demostrado según adelantemos en nuestros razonamientos.

Proseguí y añadí: En otro pasaje, clama así también Isaías: Escuchad mis palabras, y vuestra alma vivirá, y estableceré con vosotros un testamento eterno, las promesas fieles de David. Mirad que le di por testigo para las naciones: naciones que no te conocen, te invocarán; pueblos que de ti no saben, se refugiarán en ti; por causa del Dios tuyo, el Santo de Israel, porque te glorificó (Is. 55, 3-5). Esta misma ley deshonrasteis vosotros, y este nuevo testamento santo despreciasteis, y ni aún ahora lo recibís ni hacéis penitencia de haber obrado mal. Y es que todavía tenéis el oído obturado y vuestros ojos obcecados y el corazón engrasado. Grita Jeremías y no le oís. Se da la buena nueva a los pobres, los ciegos ven, y no lo entendéis. Necesaria es ya la segunda circuncisión, y vosotros seguís con vuestro orgullo de la carne. La nueva Ley quiere que guardéis el sábado continuamente, y vosotros, con pasar un día sin hacer nada, ya os parecéis que sois religiosos, sin entender el motivo porque os fue ordenado el sábado.

Es importante destacar aquí varios puntos:

1. Nace un nuevo pueblo de Israel que es ahora la Iglesia. No podrán en consecuencia coexistir dos pueblos de Israel diferentes. Comienza a percibirse dentro del cristianismo al pueblo de Israel como un pueblo “carnal”, que observa literalmente los mandamientos, mientras que el

cristianismo asume la función de un “Israel espiritual”. Se le extrae al judaísmo toda posibilidad de elevación espiritual a ojos de los nuevos conversos al cristianismo. Quien pertenece al pueblo de Israel “carnal” no puede tener contacto con la espiritualidad.

2. Se utiliza la teología de admisión de los gentiles de Pablo (Abraham fue bendecido y creyó en Dios antes de su circuncisión) para demostrar que los incircuncisos son circuncisos del corazón. La teología cristiana del siglo II ya no recogerá la exégesis paulina con el fin del reconocimiento de los gentiles, sino del ataque al Israel carnal (al que paradójicamente pertenecía tanto Jesús como Pablo)
3. Se comienzan a utilizar las autocriticas proféticas de los antiguos profetas de Israel para atacar al pueblo judío. Esto nos lleva a pensar en otra importante hipótesis de trabajo original que no se ha encontrado en autores anteriores, por la cual, podemos afirmar que el primer antisemitismo cristiano (anti-judaísmo) tuvo como objetivo la diferenciación religiosa del cristianismo. Es decir, los ataques antisemitas del cristianismo del siglo II no serán diseñados por un “odio infundado” sino por el complejo de inferioridad de los gentiles que ingresaron a un movimiento mesiánico judío y que ahora sin ser judíos se reivindicaban como parte de Israel. “Grita Jeremías y no le oís” dice Justino. Pero Jeremías gritaba en el texto hacía más de seis siglos y aún hoy sigue gritando.
4. Se hace referencia a una “segunda circuncisión” que no es “carnal”<sup>78</sup>. Dentro del judaísmo también existía la idea de la circuncisión del corazón, sin embargo, esta idea no podía reemplazar el mandamiento literal. Se utilizaba entonces la exégesis alegórica para destruir la literalidad del mandamiento. En el judaísmo el niño debe ser circuncidado a los ocho días, y es imposible verificar en un niño tan pequeño la “circuncisión del corazón”. Sin embargo, la circuncisión no se quiere derogar por motivos espirituales sino por estrategia religiosa. El rito del Berit Milá (como se hace referencia a la circuncisión en hebreo) era un signo de identidad nacional del judaísmo. Anular la circuncisión implicaba la derogación de un acto identitario judío. Sin embargo, no se podía anular un ritual sin una fundamentación teológica que lo garantizara, entonces se utilizaron todas las interpretaciones alegóricas no como elementos de fundamentación del mandamiento sino como elementos de derogación de los mismos. La misma situación aparece al anular el descanso sabático, se critica que el judaísmo perdió el significado real del mandamiento, por lo que, al descubrir su sentido oculto no era necesario sostenerlo.

Como se pueden ver estas formulaciones interpretativas son absurdas porque en realidad todo el edificio exegético se puede utilizar para destruir cualquier tipo de ceremonial desde el análisis alegórico.

Nos podríamos eventualmente preguntar: ¿para qué una persona se bautiza literalmente si puede existir el bautismo espiritual? ¿Para qué una persona celebra el domingo si se podría tener una conciencia de un Domingo Eterno? Si la crítica al Shabbat y a la circuncisión hubiera sido real no se hubieran creado otros ceremoniales similares de reemplazo. Esto nos lleva a la conclusión de que la idea subyacente de la exégesis cristiana del siglo II no fue realmente una crítica real sino la destrucción de los signos de la identidad nacional judía con el fin de internacionalizar el cristianismo. Una pregunta que nos surge de la investigación es si los jefes de la Iglesia naciente eran conscientes de esta ruptura y de su trabajo en aras de desarrollar este corte religioso. Después de tantos años de investigación estoy convencido de que los jefes del cristianismo romano de mediados del siglo II eran conscientes del trabajo de ruptura que estaban realizando. Como dice Boyarín en una de sus obras, las dos religiones trabajaron para diferenciarse. Justino y Aniceto siendo amigos serán los que activen la

---

78 La circuncisión del corazón. Romanos 2:29; Jeremías 4.4; Ezequiel 44:9 y Colosenses 2:11.

controversia pascual para declarar el cambio de la fecha pascual hebrea original, y esta modificación fue indudablemente intencional.

Justino reitera el “ataque al Israel carnal” cuando critica la falta de entendimiento del judaísmo con relación a la simbología del Pesaj (la pascua hebrea) :

¿Qué provecho, en efecto, se sigue de un baño que sólo limpia la carne y el cuerpo? Lavaos el alma de ira, de avaricia, de envidia y de odio, y he ahí limpio vuestro cuerpo. Tal es, en efecto, lo que significan los ázimos, a saber, que no practiquéis las viejas obras de la mala levadura. Pero vosotros todo lo habéis entendido carnalmente, tenéis por religión todo eso, aun cuando tengáis las almas llenas de engaño y, en una palabra, de toda maldad. De ahí que, después de los siete días de comer pan ázimo, Dios os mandó que pusierais en la masa nueva levadura (cf. Ex. 13,7), es decir, que practiquéis obras nuevas y no volváis a repetir las antiguas malas.<sup>79</sup>

Justino explica que la fiesta de los “Ázimos” no debe ser comprendida como una celebración de libertad nacional, sino que tiene relación con las transgresiones individuales. Entonces ¿No se deben celebrar los Ázimos? Para Justino no, porque representa la comprensión carnal. Sin embargo, nos preguntamos ¿la Pascua de Jesús y de los primeros cristianos era entonces “carnal” porque era judía? Y por otra parte, ¿La actual Pascua cristiana que es un memorial en recuerdo de la última cena, la crucifixión y la posterior resurrección no se debe conmemorar debido a que los Ázimos es no repetir las malas obras? Como se puede ver, el primer proceso fue la derogación de una festividad nacionalmente judía, para posteriormente desjudaizarla para luego internacionalizarla.

Justino elabora claramente la acusación global de que todo el pueblo judío fue responsable de la muerte de Jesús. Esta idea que tanto daño hará a través de los siglos se encuentra claramente en esta obra. El autor realiza una acusación colectiva al pueblo judío como “Deicida” (por haber matado a Dios). Justino desviándose absolutamente del texto entiende que la circuncisión fue otorgada para que el pueblo judío sufriera solo por sus transgresiones. Y una consecuencia de este sufrimiento será la imposibilidad judía de residir en Jerusalén a consecuencia del fin de la tercera guerra judía contra Roma en el año 135. Dice Justino :

Porque la circuncisión, que tuvo principio en Abraham, fue dada para señal, a fin de que se os distinga de los demás hombres y también de nosotros, y así sufráis vosotros solos lo que ahora con justicia sufrís, y vuestras tierras queden yermas, y sean abrazadas vuestras ciudades, y los extranjeros se coman vuestros frutos delante de vosotros y nadie de vosotros pueda poner pie en Jerusalén. Porque por ninguna señal os distinguís del resto de los hombres, sino por la circuncisión de vuestra carne. Y nadie de vosotros-creo yo-osará decir que Dios no previó o no prevé ahora lo por venir y que no da a cada uno lo que merece. Y con razón y justicia os ha venido todo eso a vosotros que matasteis al Justo y antes de Él a sus profetas (...).<sup>80</sup>

En esta intervención de Justino podemos encontrar claramente dos cuestiones centrales, por una parte, la circuncisión fue dada para ser distinguidos los judíos como víctimas (y víctimas políticas por la guerra contra el Imperio Romano), y por otra parte, son considerados como verdugos por la muerte de Jesús (y considerados entonces como verdugos del Mesías, serán a partir del siglo II víctimas religiosas de las persecuciones posteriores).

Ya no se hace referencia a la circuncisión como el Pacto de Abraham con Dios, ni a la circuncisión del corazón del Israel espiritual, sino que directamente se explica que la circuncisión es un símbolo de la discriminación que sufrirán los judíos a lo largo de la historia.

Por otra parte, aparece claramente la acusación global a todo el pueblo judío de haber asesinado a

<sup>79</sup> *Diálogo con Trifón* [Biblioteca de Autores Cristianos BAC], p. 1122.

<sup>80</sup> *Diálogo con Trifón* [Biblioteca de Autores Cristianos BAC], p. 1124-1125.

Jesús. Toda la responsabilidad romana queda anulada o eventualmente desviada.

Ahora no solamente un romano puede ingresar al cristianismo porque este grupo no está comprometido políticamente con la aspiración independentista de Judea sino que además el Mesías crucificado ha sido asesinado por los revoltosos judíos. En este proceso de desjudaización el cristianismo adoptó posiciones antisemitas, que fueron elementos extremos para disociarse de la matriz de Israel.

A continuación Justino va a traer las pruebas por las cuales la circuncisión del judaísmo no es necesaria para la salvación :

No los observamos, porque esa circuncisión no es necesaria para todos, sino solo para vosotros, y eso, como anteriormente dije, a fin de que sufráis lo que ahora con justicia sufrís. Y tampoco tomamos vuestro baño, ese de vuestros pozos rotos, pues nada es en comparación de nuestro baño de la vida. Por eso justamente clama Dios que le habéis abandonado a Él, fuente viva, y habéis cavado para vosotros mismos pozos rotos que no podrán contener el agua. Vosotros, los que estáis circuncidados en la carne, necesitáis de nuestra circuncisión; nosotros, en cambio, tenemos la espiritual, para nada necesitamos de la otra. Porque de haber sido aquella necesaria, como vosotros imagináis, no hubiera formado Dios a Adán en prepucio, ni hubiera mirado a los dones de Abel, que ofrecía sacrificios sin estar circuncidado, ni le hubiera tampoco agradado Enoc, incircunciso, y no se le halló más, porque Dios le trasladó. Lot, incircunciso, se salvó de Sodoma, bajo la escolta de los mismos ángeles y del Señor. Noé es principio de otro linaje humano; y sin embargo, incircunciso entró junto con sus hijos en el arca. Incircunciso era Melquisedec, sacerdote del Altísimo, a quien Abraham, el primero que llevó la circuncisión en su carne, dio las ofrendas de los diezmos y fue por Él bendecido. Y por David (Sal 109,4) anunció Dios que según el orden de Melquisedec había de establecer al sacerdote eterno. Para vosotros solos era, necesaria esta circuncisión, a fin de que, como dice Oseas (Os 1, 9-10), uno de los doce profetas, el pueblo no sea pueblo y la nación no sea nación.<sup>81</sup>

Justino cita a los personajes bíblicos anteriores a Abraham para demostrar que muchos alcanzaron la justicia divina sin el ritual de la circuncisión. Volvemos a insistir en el argumento que la circuncisión es un signo de identidad nacional del judaísmo, y que además el propio judaísmo a través de las siete leyes de Noé ya estipula que los gentiles alcanzan la salvación sin la circuncisión. Ahora bien, una cosa es que los gentiles no necesiten de la circuncisión para alcanzar la salvación y otra bien distinta es que los judíos no necesiten cumplir el ritual de la circuncisión. Justino ve inútil la circuncisión de los judíos, en cambio el judaísmo comprendía la no-circuncisión de los gentiles.

Ahora llegamos a la paradoja histórica: el judaísmo que permitió que los gentiles en el siglo I ingresaran en las sinagogas sin circuncisión se encontraba con un grupo nacido en su seno que criticaba la circuncisión como inútil para alcanzar la salvación. Y la segunda paradoja: todo el esfuerzo interpretativo del judío de Tarso (Pablo) para forzar el ingreso de los gentiles en el siglo I a la fe de Israel, era ahora utilizado para atacar al judaísmo en su conjunto.

Todavía Pablo en el siglo I (por su calidad de judío) cuando encontraba el hijo de una madre judía y no tenía la circuncisión (caso de Timoteo-Hechos 16:1) lo circuncida.

Pablo entendía que no era necesario circuncidar a los gentiles, pero en esta posición se encontraba completamente de acuerdo con toda la teología judía clásica que imponía exclusivamente la observancia de los mínimos legales de las siete leyes de Noé. Sin embargo, la admisión de los gentiles sin circuncisión no obligaba a los judíos al abandono de dicho ritual. El problema se presenta sobre ¿Cuál es el mecanismo para alcanzar la salvación? Para el judaísmo el único mecanismo era la observancia de la Torá, ya sea para el pueblo de Israel con los máximos legales o para los gentiles con las mínimas observancias.

Ahora bien, las observancias eran las que definían el marco de la identidad judía, y el grupo mesiánico (ya mayoritariamente gentil en Occidente) pretendía desligarse del judaísmo y por lo tanto,

81 *Diálogo con Trifón* [Biblioteca de Autores Cristianos BAC], p. 1127.

debía automáticamente abandonar las observancias legales.

El cristianismo del siglo II con Justino y Aniceto a la cabeza ya pretende desligarse de toda vinculación a las observancias de la Torá, y con esta idea cortar todo tipo de relación con el judaísmo.

¿Cómo evolucionó el abandono de las observancias de la Torá? Durante el siglo I no existe un abandono de las observancias de los mandamientos porque la gran mayoría de los miembros del grupo mesiánico eran judíos observantes de la Torá. Los gentiles que se agregaron observaban los mandamientos estipulados por el Concilio del 50. Será a partir del siglo II con una Iglesia mayoritariamente gentil donde las observancias judías de los máximos legales son abandonadas a favor de las observancias gentiles de los mínimos legales (leyes de Noé-Decreto Apostólico del 50).

Ahora bien, hacia los años 176/177 Eleuterio dará el golpe de gracia a las observancias, interpretando que el Decreto Apostólico no se debía aplicar y terminando así con las observancias mínimas que se exigían a los gentiles desde el punto de vista del judaísmo.

Cuál fue la estrategia del cristianismo en el siglo II:

1. Por una parte se trabajó con el fin de destruir el ceremonial del judaísmo y abandonar la observancia de los mandamientos de la Torá como un método para desligarse de la identidad judía.
2. Por otra parte tenía que elaborar un sistema ceremonial específicamente “mesiánico” (cristiano) que permitiera dotar a la nueva fe de un nuevo marco de identidad religiosa.

Con la argumentación de la “fe en el Mesías” (la fe en Cristo) se abandonaban las observancias de la Torá (tanto en sus máximos legales como en sus mínimos), y al mismo tiempo, como se debía construir una identidad estable sobre un nuevo ceremonial, se “cristianizo” el ceremonial judío, de modo que el Pentecostés del judaísmo se “cristianizó”, la Pascua judía se cristianiza también, etc.

El problema de la interpretación de estos primeros teólogos del cristianismo se encontraba en la tarea de “forzar” las Escrituras para adaptarlas a la nueva realidad religiosa. Por una parte, ellos eran gentiles, pero en sus inicios el grupo era indudablemente un grupo judío y estas huellas quedaron grabadas en el texto canónico. Por ejemplo, si leemos Hechos 15:21 podemos ver que el judío Jacobo ben Alfeo (el hermano del Señor) explicará que las cuatro leyes del Decreto Apostólico del 50 se aplican porque se obedece la Torá, y porque la Ley de Moisés es leída todos los sábados en las sinagogas. Este texto demuestra una relación directa con el judaísmo, demuestra que el grupo mesiánico original pertenecía al universo polifacético del judaísmo del siglo I.

Serán los pensadores cristianos del siglo II los que definen que existe una Ley de Cristo superior a la de Moisés, una Iglesia como entidad separada de la sinagoga y un domingo como separado del sábado. La paradoja histórica es evidente: ahora en el siglo II los gentiles tenían que crear un nuevo marco de identidad no simplemente en tensión con el judaísmo en general, sino fundamentalmente con el judaísmo original del propio grupo mesiánico. Este era el problema mayor. Los teólogos gentiles como Justino y Aniceto a mediados del siglo II (y el radical Marción del Ponto) trabajaron para crear un nuevo marco de identidad religiosa cristiana a pesar del origen judío del cristianismo. Se tenía que ajustar el pensamiento judío de Jesús con el pensamiento judío helenista de Pablo con la nueva realidad mayoritariamente gentil del grupo.

Jesús era completamente judío en su pensamiento por lo que se tomaron aquí tres estrategias:

1. Se elaboró la idea del “Deicidio” Jesús fue muerto por el pueblo judío en totalidad. Esta acusación perdurará durante siglos contra el judaísmo por parte de la Iglesia. Se deja a los romanos como inocentes de su crucifixión, esto permitirá la expansión del cristianismo en los ambientes de todo el Imperio.
2. Los debates de Jesús con los diferentes grupos demostraban que existía una conciencia de



originalidad. No se explica el debate interjudío sino se presenta a Jesús versus el judaísmo en su totalidad, cuestión completamente extraña.

3. Se toma a Jesús como un “objeto mesiánico” y no simplemente como un notable maestro de grandes enseñanzas éticas.

Pablo también era completamente judío, pero siendo defensor de la universalización de la fe de Israel a través del Mesías, se cogieron todas sus interpretaciones al servicio de degradar al pueblo judío. Y finalmente todas las auto-criticas proféticas de los profetas judíos al pueblo de Israel fueron utilizadas para demostrar el bajo nivel moral del judaísmo en su totalidad.

En realidad, todas estas estrategias teológicas no fueron utilizadas intencionalmente contra “los judíos” (por lo menos en el siglo II, luego realmente se creará el antisemitismo cristiano), sino que fueron utilizadas para alcanzar la independencia del cristianismo de su núcleo judío original. Toda la problemática del cristianismo en el siglo II para lograr la independencia de su religión madre (el judaísmo) fue la de “criticar” al pueblo judío para demostrar que el cristianismo era “diferente”, y de ese modo alejarse de la identidad nacional judía que frenaba la expansión entre los gentiles dentro del Imperio Romano.

En el siglo II encontramos tres grupos dentro del cristianismo que adoptaron tres posiciones diferentes en su relación con su matriz judía:

1. Los radicales de Marción (marcionitas), que pretendían anular todo el AT a favor de ciertas partes del NT, y proclamaron que el Dios judío era un Dios malo y el Dios de Jesús era un Dios bueno. El marcionismo quería borrar toda huella judía dentro del cristianismo.
2. Los moderados de Roma (Justino y Aniceto) que alcanzaron la independencia del cristianismo criticando la falta de comprensión real del judaísmo de los textos y abandonando las observancias del judaísmo, pero sosteniendo que el Dios del AT era el mismo Dios que Jesús de Nazaret. Que no existen dos dioses sino un solo Dios que estableció dos pactos, el antiguo y el ahora nuevo Pacto.
3. Los ebionitas<sup>82</sup> o conservadores de Jerusalén (la Comunidad del Santo Sepulcro) que se mantuvieron dentro del universo del judaísmo y que entendían que el único libro canónico era el del judío Levi ben Alfeo (San Mateo) y que no existía un NT porque Jesús como judío siempre observó la Torá de Israel, y llegaron a la conclusión de que no existe una nueva religión sino una proclamación mesiánica en el interior del judaísmo.

Para que los cristianos no se radicalizaran hacia los movimientos marcionitas o pro-marcionitas el discurso de los moderados se radicalizó también y así se alejaron más del judaísmo.

Los conservadores o ebionitas de Jerusalén fueron perdiendo peso durante todo el siglo II porque no se expandían entre los gentiles (seguramente tendrían pocas conversiones aisladas, pero no conversiones masivas como las iglesias herederas de Pablo).

Así que para el siglo III podemos decir que los ebionitas evidentemente constituyen ya una minoría muy reducida dentro de un cristianismo en expansión.

Para los moderados de Roma, el desafío durante el siglo III ya no serán los elementos conservadores del ebionismo sino los elementos radicales del marcionismo. ¿Hasta dónde perdería su raíz judía el cristianismo? Para el siglo III ya completado el proceso de independencia del judaísmo no había necesidad de continuar con el distanciamiento de la matriz judía, sin embargo, los elementos antisemitas del discurso cristiano estaban ya incorporados y difícilmente se podrían borrar. El marcionismo

---

<sup>82</sup> “Existieron elementos judeocristianos hasta bien entrado el siglo V” en la obra “El judeocristianismo” de Hans Joachim Schoeps, ediciones Palinur, Buenos Aires, junio 2006.

fue un discurso radical para un cristianismo como el del siglo II tan cercano al judaísmo, seguramente si el marcionismo hubiese aparecido en el siglo III probablemente hubiera tenido un éxito mayor. Esto ya se encuentra fuera del marco de nuestras investigaciones, y son solamente suposiciones. El cristianismo del siglo II era fuertemente judío para que triunfara el marcionismo. Sin embargo, es probable que fuera el marcionismo quien otorgara la verdadera independencia al cristianismo, porque modificó el discurso de los moderados. Si nos situamos en las fechas, podemos ver que Marción vivió entre el 86 y el 150 y seguramente para el 110/120 su pensamiento estaría elaborado (aunque su obra *Antítesis* data del 144). Cuando el marcionismo ya se encuentra en su proceso de elaboración, tanto Aniceto y como Justino son aun sus niños, ya que ambos nacen alrededor del año 100 y aún no son dirigentes en Roma. Si analizamos atentamente los años del desarrollo del pensamiento de Marción podemos encontrar que coincide con el levantamiento general de los judíos dentro de todo el Imperio Romano entre el 114 y el 117 contra Trajano. Al ver Marción este levantamiento nacional del judaísmo en las comunidades hebreas de la diáspora (no solo de Judea) advirtió probablemente las dificultades de la expansión del cristianismo si era visto como un grupo interno más dentro del mundo judío. Fue seguramente esta segunda guerra judía contra Roma (114-117) la que impulsó la radicalización de los elementos gentiles como fue el caso de Marción dentro del grupo. La gran pregunta ¿Por qué debían ser considerados como judíos si la gran mayoría de los que estaban ingresando al movimiento eran gentiles y ya no observaban las prescripciones del judaísmo? Sin embargo, los ebionitas conservadores demostraban con su posición que realmente el cristianismo era un grupo interior dentro del judaísmo. Así fue cómo el marcionismo nació probablemente como respuesta al levantamiento judío contra Roma de los años 114 y 117. Cuando los moderados de Roma alcanzaron entre los años 140 y 150 el poder no tienen otra alternativa que acercarse a las posiciones radicales del marcionismo porque entre los años 132 y 135 se produjo la tercera guerra judía contra Roma y la persecución de los ebionitas.

Los ebionitas conservadores que se sentían como parte del judaísmo fueron rechazados por los judíos nacionalistas que produjeron el levantamiento contra Roma. Mientras tanto, los elementos moderados de Oriente, como Aniceto (nació en Siria) y Justino (nació en Samaria) los dos nacidos hacia el año 100, cuando subieron al poder en Roma entre los años 150 y 155 tuvieron en mente la tercera guerra judía y la imposibilidad de realizar una expansión más acelerada si se veía al grupo como partícipe del judaísmo en general. El nacionalismo judío de las revueltas constantes contra Roma llevó a muchos gentiles a pensar seriamente en la independencia teológica para no ser percibidos por el Imperio Romano como un grupo judío más dentro del judaísmo del siglo I.

Los moderados de Roma (Justino y Aniceto) tomaron la decisión de distanciarse intencionalmente del judaísmo, sin embargo simultáneamente no renunciaron a las Escrituras hebreas, por ese motivo, se mantuvieron los lazos con el judaísmo pero al mismo tiempo se universalizó el mensaje a través de la mesianología. Es la centralidad del “Mesías” la que llevará a una nueva comprensión de las Escrituras. Este fue indudablemente el resultado del control del fariseísmo sobre el judaísmo en su totalidad. Mientras los saduceos dominaban el judaísmo el tema “mesiánico” no se encontraba operativo, fueron los fariseos los que crearon, sostuvieron y desarrollaron el mesianismo nacional judío en forma activa. La consecuencia de la idea mesiánica llevó a la rebelión nacional contra Roma, por una parte, y la idea mesiánica en el ambiente del judaísmo helenista llevó a las tendencias de redención universal que luego sostendrá el cristianismo.

La Torá y todo el canon del AT otorgaban al cristianismo una garantía de antigüedad. El hecho de constituir parte de una antigua tradición (como explicará San Agustín en sus obras) le brindaba al cristianismo cierta categoría. No era pues, el cristianismo una escuela novedosa sino que se fundamentaba en la antigua tradición del judaísmo. La solidez tanto teológica como histórica que le otorgaba el judaísmo no podía ser renunciada. El cristianismo cogió entonces toda la solidez argumental del judaísmo y lo universalizó. El judaísmo ya tenía dentro de sí mismo estas tendencias universalistas que permitieron la apertura de las sinagogas dos siglos antes de Pablo, pero fue Pablo quien jurídicamente universalizó el judaísmo a través de la mesianología cristiana.

Es interesante como Justino interpretará la figura de Abraham siguiendo el pensamiento de Pablo. Saulo de Tarso pretendía la incorporación de los gentiles al tronco de Israel, y demostraba que siendo Abraham creyente lo hizo sin aún cumplir el pacto de la circuncisión.

Toda la estrategia de Pablo fue la de admitir a los gentiles sin circuncisión como era la situación en la que se encontraba Abraham antes del corte del prepucio. ¿Ahora que hizo Justino? Tomó la misma argumentación de la no-circuncisión de los gentiles (no como Pablo para admitir a los gentiles al pueblo de Israel) sino para demostrarle a los judíos que existía gente creyente en Dios antes de Abraham sin la circuncisión, y que por lo tanto, no era necesaria la circuncisión.

Sin embargo, en esto coincidió Justino con las siete Leyes de Noé que no exigían la circuncisión a los gentiles. Ahora bien, como el judaísmo a través de las siete leyes de Noé no exigía la circuncisión para alcanzar la salvación, si un judío abandonaba el judaísmo y cumplía las siete leyes de Noé ¿No alcanzaría la salvación? Justino y los primeros teólogos del cristianismo dieron vuelta cabeza abajo la teología de Pablo.

Si Pablo elaboró toda la teología judía universalista de interpretación con el objetivo de admitir a los gentiles, ahora Justino estaba utilizando esa misma interpretación con el objetivo de invalidar la observancia de los mandamientos de la Torá a favor de los mínimos legales.

Comenzó así a desarrollarse un hecho histórico que el mismo Pablo preveía cuando escribió en su Carta a los Romanos en el capítulo 11 cuando dijo que “la raíz de Israel te sostiene a ti”, explicándoles a los gentiles que fueron injertados al Olivo de Israel pero que la raíz sigue siendo Israel. Para Justino no es Israel (el pueblo judío) el que sostiene a los gentiles, sino que ahora son los gentiles el verdadero Israel y el pueblo judío perdió la categoría de “Israel”. Pablo injertaba a los gentiles al pueblo de Israel, Justino expulsaba a los judíos del pueblo de Israel que ahora estaba lleno de gentiles. La teología judía universalista permitió el ingreso de los gentiles a Israel (Romanos 2:29), pero la nueva teología mesianológica gentil rechazaba a los judíos como parte de Israel. Para Justino, los gentiles reemplazaban a los judíos como herederos de las promesas. Para Pablo, las promesas al pueblo judío eran irrevocables (Romanos 11:28-29), para Justino las promesas pasaban al verdadero y nuevo Israel que eran los gentiles y los judíos que habían creído en Jesús como el Mesías.

Pablo temía algo que finalmente sucedió, los gentiles a quienes tanto ayudó para integrarse al pueblo de Israel comenzaron a interpretar los textos rebajando al judaísmo, y toda la crítica interna judía al judaísmo ahora era utilizada por los gentiles como una crítica al judaísmo en su conjunto. Por ese motivo, el judaísmo oficial terminó percibiendo a Pablo como el creador de un movimiento universal que finalmente se volvió antisemita.

Sin embargo, no es Pablo quien debía ser considerado como culpable del antisemitismo cristiano, porque Pablo, al igual que los antiguos profetas de Israel interpretaba y criticaba al judaísmo por amor a Israel, es más la pretensión paulina era la expansión y universalización mesiánica del pueblo de Israel y jamás la creación de una nueva religión separada del judaísmo.

Son los gentiles que comienzan a ingresar en el siglo I y con mayor fuerza en el siglo II los que comienzan a percibir al judaísmo como:

1. Una religión competitiva frente al grupo mesiánico.
2. La raíz religiosa judía que había que abandonar.

De las dos causas, a mi modo de ver la más importante fue la segunda la que provocó el mayor desarrollo del anti-judaísmo cristiano del siglo II.

El principal signo de identidad nacional judía que se tuvo que combatir por parte de los gentiles que integraban el nuevo movimiento mesiánico era indudablemente la circuncisión.

Así leemos a Justino cuando dice:

Porque si antes de Abraham no había necesidad de la circuncisión, ni antes de Moisés del sábado, de las fiestas ni de los sacrificios, tampoco la hay ahora después de Jesucristo, Hijo de Dios, nacido sin pecado de María Virgen del linaje de Abraham. Y, en efecto, el mismo Abraham, estando en prepucio, fue justificado y bendecido por su fe en Dios, como lo significa la Escritura; la circuncisión, empero la recibió como signo, no como justificación, según la misma Escritura y la realidad de las cosas nos obligan a confesar. De suerte que con razón se dijo de aquel pueblo que sería exterminado de su linaje toda alma que no se circuncidará al octavo día. Además el hecho de que el sexo femenino no pueda recibir la circuncisión de la carne, prueba que fue dada esa circuncisión por señal y no como obra de justificación. Porque en cuanto a la justicia y virtud de toda especie, Dios quiso que las mujeres tuvieran la misma capacidad que los hombres para ganarlas; en cambio la configuración de la carne, vemos que es diferente en el varón y en la hembra. Por eso, empero, sabemos que ninguno de los sexos es de suyo justo ni injusto sino por piedad y justicia.<sup>83</sup>

Ahora estudiemos atentamente como Justino se dirigía a la destrucción de otra de las señales de identidad del judaísmo como era la observancia del Shabbat.

En primer lugar, no se le puede criticar desde la teología judía la posición de Justino, dado que por la aplicación de las siete leyes de Noé para los gentiles, estos no estaban obligados a guardar el Sábado, por lo tanto, si el judaísmo no obligaba a los gentiles (es más, no solo no obliga actualmente a un gentil a la observancia del descanso sabático, sino que conocemos explicaciones rabínicas actuales que prohíben a un gentil guardar el sábado porque la persona debe convertirse al judaísmo) a observar el sábado: ¿Por qué motivo Trifón en el texto de Justino plantea la pregunta sobre la observancia?

Jesús y Pablo siendo judíos observaban el Shabbat<sup>84</sup>, ahora nosotros nos preguntamos: ¿Y todos los gentiles que participaban en el siglo I de las sinagogas acaso no observaban el sábado? Indudablemente el judaísmo del siglo I permitió el ingreso de gentiles que al participar de esas congregaciones participaban de los rezos y de toda la liturgia del judaísmo y seguramente muchos de estos gentiles descansaban los sábados asistiendo a los debates sinagogales como se puede apreciar en el libro de Hechos de los Apóstoles por los viajes de Pablo.

Y si estos gentiles participaban de las celebraciones del Shabbat lo hacían en su calidad de gentiles justos (Noajidas) no como judíos. Sin embargo, entre las siete leyes de Noé no aparece la observancia del sábado, aunque en el mandamiento del Shabbat dice que el extranjero que está en medio de la comunidad judía también debe observar el Shabbat.

Dentro de la teología judía es muy confuso este punto. ¿Los gentiles deben o no observar el sábado?

Si el sábado fue dado solamente para el pueblo de Israel entonces el gentil debía convertirse al judaísmo y luego observar el Shabbat, pero si el mandamiento de la Torá dice que el extranjero debe descansar en Shabbat, entonces el gentil debe observar el Shabbat sin ser judío porque el mandamiento hace referencia a todos, judíos y gentiles.

Seguramente en el siglo I el tema estaba abierto al debate, algunos intérpretes del judaísmo comprenderían que el Shabbat es un elemento de la identidad nacional judía y que por lo tanto, un gentil debía convertirse al judaísmo para luego observar el Shabbat.

Otros intérpretes entenderían que si los extranjeros estaban obligados a descansar en sábado, los gentiles sin ser judíos podían celebrar el Shabbat como ya lo hacían en las sinagogas de la dispersión.

La cuestión estaba abierta, pero daba lugar a diferentes arbitrariedades, en algunas sinagogas se admitían a los gentiles para la celebración del Shabbat y en otras no se les permitía ingresar siendo el descanso sabático considerado un mandamiento exclusivo para el pueblo de Israel y que no entraba entre las siete leyes de Noé.

Entonces, ¿Cómo descansarían los gentiles que no tenían un día de descanso? Si el judaísmo les

83 *Diálogo con Trifón* [Biblioteca de Autores Cristianos BAC], p. 1131-32.

84 Hechos de los Apóstoles 13:14; 16:13; 17:2 y 18:4.

prohibía la observancia del Shabbat, los gentiles rechazados tendrían que construir un día de descanso para ellos. Si los gentiles eran admitidos dentro de las congregaciones hebreas para celebrar junto a los judíos el Shabbat estos conocerían hombres y mujeres judíos que se casarían con gentiles, por lo tanto, si los gentiles ingresaban sin convertirse al judaísmo dentro de las sinagogas, el problema era que comenzarían a aparecer matrimonios mixtos entre judíos y gentiles y al final sus hijos y nietos observarían solamente las siete leyes de Noé donde no aparece la observancia del Shabbat.

Por lo tanto, en algunas comunidades judías mesiánicas ingresaron miles de gentiles observando las siete leyes de Noé y eran admitidos a celebrar junto a los judíos el “Shabbat” porque estos intérpretes entendían que los extranjeros debían cumplir el mandamiento del descanso sabático pero al mismo tiempo al unir a judíos y gentiles dentro de una misma comunidad la gran mayoría de sus descendientes optaría por el cumplimiento de los mínimos legales de la Torá, es decir, se asimilarían y dejarían de ser judíos.

Estos gentiles y estos hijos de matrimonios mixtos estaban celebrando el sábado, no siendo necesaria esta celebración porque no es obligatoria según la aplicación de las siete leyes de Noé. El judaísmo no podía pretender la observancia del Shabbat por parte de los gentiles por dos motivos:

1. Porque si los gentiles observaban el Shabbat y celebraban el día en la sinagoga sin convertirse al judaísmo absorberían (como sucedió) a la minoría judía, transformando esa comunidad judía en una congregación mayoritariamente gentil.
2. Y si los gentiles eran rechazados en la celebración del Shabbat por aplicación de las siete leyes de Noé entonces ellos reclamarían un día de descanso.

La teología judía estaba encerrada en un círculo vicioso. Por una parte se puede ver la crítica de Trifón a Justino diciéndole que el Shabbat debe ser observado porque lo dice la Torá, por el otro, Justino demostrando que el propio judaísmo por vía de interpretación viola el Shabbat, y por lo tanto, si se viola el Shabbat por una sola razón, ¿Por qué motivo no se puede abandonar todo el Shabbat? Indudablemente esto justificaba la anulación del descanso sabático. Justino entonces creo una estrategia de desplazamiento de las interpretaciones judías del descanso sabático para justificar su anulación.

Sospecho que los gentiles que no fueron admitidos a celebrar el Shabbat en algunas sinagogas buscarían la forma de encontrar un descanso diferente. Por otra parte, las congregaciones judías que rechazaban a los gentiles por solo observar las siete leyes de Noé se contradecían dado que el judaísmo admitía la redención con esta observancia mínima. Si el noajida por cumplimiento de las siete leyes de Noé estaba redimido, no podía ser expulsado de la sinagoga. Si el judaísmo admitía la redención de los gentiles sin circuncisión debía admitir también su ingreso. Y entre las siete leyes de Noé no aparece el descanso del sábado.

Sin embargo nadie había calculado el ingreso masivo de miles y miles de gentiles que terminaron absorbiendo a las minorías judías.

Existieron congregaciones hebreas donde los judíos fundadores quedaron en franca minoría frente a la avalancha de gentiles que buscaban al Dios de Israel. No existió tiempo suficiente para una judaización masiva de estos miles de gentiles y lo que aconteció fue la gentilización masiva de muchas congregaciones judías que pasaron a ser comunidades cristianas.

Desde la teología judía la cuestión es completamente confusa hasta el día de hoy. Si uno de los diez mandamientos dice que el extranjero (gentil) que esta entre vosotros debe descansar en Shabbat, entonces automáticamente implica que puede observar el sábado junto a la congregación judía. Sin embargo, este caso contemplaba el ingreso individual de una persona pero no el ingreso masivo que es lo que sucedió entre los siglos I y II.

Este ingreso masivo de gentiles (por la vía de la justificación teológica del mandamiento del descanso del extranjero) seguramente trajo problemas de convivencia comunitaria. Los gentiles al celebrar el Shabbat junto a los judíos comerían tanto las comidas puras como impuras, en cambio, los



judíos comerían exclusivamente las comidas puras, el compartir las comidas traería problemas como el que hemos visto en el reproche de Saulo de Tarso (Pablo) al judío Simón bar Yoná (Pedro) cuando le dice que estaba sentado comiendo con los gentiles y que cuando llegan los judíos enviados por Jacobo desde Jerusalén él se sienta a comer con los judíos para que no se sospeche que comía comidas impuras al compartir la mesa con los gentiles. Estos casos serían muy frecuentes dentro de las comunidades judías que habían admitidos a los gentiles a celebrar el “Shabbat”.

¿Era entonces el Shabbat una observancia universal o nacional? La omisión de su observancia dentro de las siete leyes de Noé no lo hacía obligatorio para los gentiles, y por lo tanto, el pueblo de Israel lo consideraría como un signo de identidad nacional, y si era un signo de identidad nacional, el judaísmo no podría reclamar que el nuevo grupo religioso cambiará el descanso para otro día, como finalmente lo hizo, porque el mismo judaísmo había creado la prohibición de que los gentiles no descansaran el Shabbat. Si un judío le decía al gentil que el verdadero descanso era el Shabbat porque lo dice el texto de los diez mandamientos, entonces si el gentil quería observar el Shabbat se veía obligado a participar de la vida comunitaria y si la vida comunitaria judía se llenaba de gentiles sin circuncisión entonces desaparecería el judaísmo por la vía de la asimilación, entonces las congregaciones judías se vieron obligadas a comenzar a frenar el ingreso de los gentiles, y entonces estos gentiles que pretendían ser monoteístas a pesar de no ser judíos, porque el propio judaísmo les otorgaba el acceso a la redención universal a través de las siete leyes de Noé, a su vez tenía un problema de sostén de la identidad nacional si permitía el ingreso masivo de gentiles. Si el judaísmo a través del mesianismo cristiano se universalizaba sería completamente asimilado y desaparecería en pocas generaciones, y si el judaísmo rechazaba a los gentiles lo estaba haciendo en contra de su propia teología de redención universal a través de las siete leyes de Noé. ¿Cómo aceptar a los gentiles sin ser judíos en comunidades judías que querían seguir siendo judías? Muchas congregaciones judías del mundo helénico decidieron universalizarse y perder su identidad nacional judía porque el universalismo judío les obligaba a aceptar a los gentiles a través de las siete leyes de Noé.

Las dos opciones fueron:

1. La comunidad judía que rechazaba a los gentiles sin circuncisión lo hacía para preservar su identidad pero no cumplía con la teología de redención universal de las siete leyes de Noé. ¿Los redimidos por las leyes de Noé no tenían derecho a ser admitidos en las sinagogas? Si estaban redimidos como gentiles justos, muchas sinagogas del siglo I los admitieron en su seno.
2. La comunidad judía que admitía masivamente a los gentiles sin circuncisión para universalizar la idea de Dios cumplía la teología judía de redención universal de las siete leyes de Noé pero perdía en el corto y mediano plazo su identidad nacional judía. Sin embargo, otras congregaciones judías rechazaron a los gentiles justos (observantes de las siete leyes de Noé) porque a través de un proceso de “noejización” desjudazarían a las congregaciones judías. Sin embargo, el proceso de noejización de los gentiles lo había impulsado la propia teología judía.

Es decir, si el judaísmo universalizaba el Shabbat entonces podría reclamar su observancia a los gentiles, pero si el judaísmo nacionalizaba el Shabbat entonces dejaba libres a los gentiles de descansar cuando ellos quisieran. Si las siete leyes de Noé no afirmaban para los gentiles el carácter obligatorio del Shabbat se llegaba a la conclusión que no era una institución universal sino nacional. Sin embargo, el extranjero que habitará entre el pueblo de Israel debía descansar en Shabbat y los gentiles justos ya se encontraban dentro de las sinagogas.

Esto lleva a que la teología judía no puede criticar la observancia del Shabbat de ningún grupo gentil ya que la misma teología considero al Shabbat como un elemento de identidad nacional.

Si el nacionalismo judío entendía el Shabbat como un signo de identidad nacional del pueblo de Israel tenía que percibir positivamente la creación posterior del domingo, pero luego no podía recla-

mar que el cristianismo incumpliera con uno de los diez mandamientos porque dicho mandamiento no constituye una observancia obligatoria dentro de las siete leyes de Noé.

O se reclamaba la observancia del sábado como institución universal a los gentiles justos (no judíos) o se reduce al sábado a una institución nacional para los judíos pero no se puede pretender que los gentiles no tengan su propio día de descanso.

Pero, ¿qué sucedía con los ebionitas? Si ellos eran nacionalmente judíos observaban el Shabbat, y si Jesús, Pablo y los primeros cristianos eran todos judíos, todos ellos observarían el Shabbat. Por lo tanto, nuevamente la pregunta: ¿no tenían los gentiles que ingresaban al grupo mesiánico que observar el Shabbat como hicieron los primeros judeocristianos?

Es verdad que ellos como gentiles no debían descansar en Shabbat porque el Decreto Apostólico del 50 no los obligaba, pero siendo miembros de un grupo que sigue las enseñanzas del judío Jesús, ¿no debían observar el Shabbat como lo hizo él? Explico extensamente la problemática de la observancia del Shabbat en una obra de investigación que publique en su oportunidad<sup>85</sup> por lo que no voy a extenderme más sobre este punto.

Quiero regresar a la estrategia de Justino con relación al sábado. Ya existen indicios que San Ignacio de Antioquía escribe sobre el día “Domingo” en una de sus cartas antes de su muerte (107). Ya se plantea la posibilidad de que fueran Justino y Aniceto entre los años 155 y 166 con la modificación de la fecha pascual los que también modificaron el descanso sabático. Si leemos atentamente la obra de Justino que estamos estudiando podemos encontrar la utilización de las críticas al descanso sabático para demostrar la necesidad del cristianismo de suprimirlo porque es considerado un signo de la identidad nacional del pueblo judío. ¿Cómo se anulará esta observancia? En primer lugar, Justino utilizará las propias contradicciones de la teología judía para demostrar que ciertas interpretaciones teológicas anulan el Shabbat. Justino expone en boca de Trifón la argumentación de aquellos judíos que les criticaban a los cristianos del siglo II la no observancia del sábado :

Y Trifón: ¿Por qué hablas escogiendo lo bien que te parece de las palabras proféticas y no mencionas aquellos pasajes en que expresamente se manda guardar el sábado? Efectivamente, por boca de Isaías se dice así: Si por razón del sábado detuvieras tu pie, para no cumplir tus voluntades en el día santo, y llames al sábado tus delicias, día santo de Dios, y no hablores palabra de tu boca y confíes en el Señor, Él te conducirá a los bienes de la tierra y te apacentará con la herencia de Jacob, padre tuyo. Porque la boca del Señor ha dicho esto. (Is, 13-14)<sup>86</sup>

Ahora la argumentación de la parte judía que expone Justino en boca de Trifón es muy importante, debido a que no argumenta con el texto de la Torá sino de los profetas. Como gran parte de la fundamentación cristiana se basa en el cumplimiento de las profecías mesiánicas en la figura de Jesús, la posición judía a través de Trifón advierte que Justino debía aceptar la observancia del Shabbat porque los mismos profetas lo proclaman. La argumentación de la teología judía en Trifón contraataca con los mismos elementos argumentales que el naciente cristianismo.

En definitiva, el descanso sabático no aparece simplemente en el texto de la Torá sino reiteradamente en los textos proféticos. Esto indudablemente le otorgaba mayor solidez a su observancia.

Justino nuevamente explica en su argumentación que Abraham no descansó en sábado porque este mandamiento proviene de la Ley de Moisés. Justino explicará que todos los santos que aparecen en el Génesis fueron creyentes en Dios y ninguno observó el sábado. La ley de Moisés es el signo distintivo de la identidad judía, en cambio, antes de la promulgación de la legislación mosaica los que vivieron en las épocas pre-mosaicas llegaron a la santidad a pesar de no observar el descanso sabático. Expone las ideas de Justino en respuesta a la argumentación judía de Trifón:

85 Mario J. Sabán: *El sábado hebreo en el cristianismo* [Buenos Aires], 2004.

86 *Diálogo con Trifón* [Biblioteca de Autores Cristianos BAC], p. 1134.

Si no decidme, ¿es que quiso Dios que los pontífices pecaran al ofrecer los sacrificios el sábado? Y lo mismo digo de los que se circuncidan y circuncidan en día de sábado al mandar que los recién nacidos sean a todo trance circuncidados el octavo día, aun cuando sea sábado. ¿O es que no podía mandar hacerlo un día antes o un día después del sábado, si sabía que era pecado hacerlo en sábado? Y, en fin, a los que fueron antes de Abraham y de Moisés y que llevaron nombre de santos y le agradaron sin cortarse el prepucio ni guardar los sábados ¿Por qué no les enseñó Dios a hacer esas cosas?

Esta argumentación historicista del cristianismo es débil porque entonces se podría preguntar ¿Cómo se salvaron todos aquellos que vivieron en épocas pre-cristianas sin el conocimiento mesiánico de Cristo? Sin embargo, aunque la debilidad argumental es evidente, debemos extraer la fuente de donde Justino extrae estas ideas. Indudablemente la primera idea de los pontífices surge de un debate de Jesús con los fariseos, cuando Jesús argumenta que existen excepciones a la observancia del sábado como la de los sacerdotes cuando David comió del pan de la proposición. Y la interpretación por la cual, el judaísmo comprende que la circuncisión es un ritual de mayor importancia que el descanso sabático. Ahora bien, estas son interpretaciones internas de la teología judía, pero en Justino sirven para derogar el descanso sabático. Estas excepciones de la teología judía no pueden ser utilizadas para anular el mandamiento del descanso sabático pero en la teología del cristianismo del siglo II son utilizadas para atacar la observancia. En realidad no se ataca la observancia en sí misma, sino como un signo de la identidad nacional judía, y por lo tanto, como un elemento más de diferenciación del naciente cristianismo de la matriz hebrea.

Así hemos podido ver los dos primeros elementos fundamentales que son atacados por Justino para diferenciar al cristianismo del judaísmo, sin embargo, en la parte final de su obra, expone un tercer elemento para la justificación mesiánica de la figura de Jesús sobre el asunto secreto de la Merkabá. El Dios antropomórfico de la Merkabá que tiene el judaísmo en su escritura es utilizado por Justino para “divinizar” al Mesías. Por lo tanto, podemos exponer claramente los tres elementos con los que trabaja Justino en su obra:

1. Crítica a la observancia del sábado
2. Crítica a la observancia de la circuncisión
3. Justificación cristológica dentro de la teología judía de la Merkabá

Pasaremos ahora a la justificación cristológica de la Merkabá. En primer lugar, debemos explicar en pocas líneas el problema de la Merkabá. Este asunto lo estoy trabajando en una obra futura sobre el Nombre de Dios en el judaísmo. El tema de la Merkabá es uno de los declarados “ocultos” y “misteriosos” por la cábala. Aunque en este trabajo no puedo explicar extensamente el asunto de la Merkabá que trataré en su oportunidad, la idea es que el Dios antropomórfico que aparece en el texto bíblico se encuentra en un Trono divino en los cielos volando en un objeto volador llamado Merkabá. Este objeto volador denominado Merkabá es lo que llevó al profeta Elías al cielo, el que se llevó a Enoc para que viva eternamente y la nube que siguió al pueblo judío por el desierto.

El mesianismo judío fue una excelente explicación para sustituir al Dios de la Merkabá por el ángel Metatron. Este asunto secreto del misticismo judío lo explicaré si Dios quiere en una obra futura porque es muy complejo y se desvía del objetivo de esta investigación. Pero lo cierto, es que la cristología siguiendo los mismos pasos de la mesianología del judaísmo tomo todos los pasajes de la Merkabá para justificar la existencia del Mesías en la figura de Jesús. Si el judaísmo situó a Metatrón en el trono divino, y muchos fariseos situaban allí al Mesías ¿Por qué motivo un grupo judío-mesiánico no situaría al mismo Mesías Jesús en el Trono divino? El judaísmo ha tenido siempre una gran confusión sobre la identidad del jefe del objeto volador (Merkabá), si era un Ángel de Dios, si era Metatrón, si era el Hijo de Dios (Logos)...etc. Aquellos judíos mesiánicos como Pablo podían perfectamente creer que quien estaba dentro de la Merkabá era el propio Jesús en su calidad de Me-

sías de Israel. Si cada grupo modificaba su visión del conductor del Trono divino, no había ningún impedimento que este grupo mesiánico no situara a Jesús allí.

Toda la argumentación de Justino en varios puntos de su obra es explicar la identidad del jefe de la Merkabá.

El judaísmo helenístico desde Filón de Alejandría había traducido la intermediación del Dios de la Merkabá del judaísmo en términos de comprensión griegos. Este término de intermediación fue denominado como el “Logos”. A este sistema se le llama el “platonismo medio”. De Platón extraía la idea de la “Emanación”, ese universo que denominamos dentro del misticismo judío como “Atzilut”.

Tanto el judaísmo filoniano de tendencias neoplatónicas como el judaísmo fariseo trabajaban ambos la idea de un intermediario entre Dios y los hombres. El judaísmo fariseo había creado (contra el judaísmo antiguo del saduceísmo) la idea del “Mesías”. El mesianismo fue pues una ideología de la intermediación divina. Así podemos suponer que el mesianismo fue en esencia la oficialización de la intermediación divina entre Dios y los hombres. En el judaísmo helenístico esta categoría la tenía el “Logos” o la sabiduría de Dios. Si esta sabiduría divina se hacía carne en el Mesías, se unían entonces dos ideas provenientes de dos movimientos diferentes pero que darían lugar al cristianismo. El Mesías del judaísmo fariseo asumía dentro de sí mismo al Logos divino filoniano del judaísmo helenístico. Si el Mesías del fariseísmo era humano, al asumir el “Logos Divino”, algo de divinidad se encarnaba dentro del Mesías. Para el judaísmo fariseo, el Mesías era un hombre que alcanzaba el más alto nivel humano, y para el judaísmo helenístico el Logos debía “descender” hacia la humanidad a través del mesianismo. El mesianismo del judaísmo helenístico provenía del descenso de la “Divinidad” y el mesianismo del judaísmo fariseo (posteriormente rabínico) provenía del ascenso del “Ser humano”. Si el Mesías era el mejor de los hombres nunca se podría comparar con Dios, pero si la sabiduría divina se encarnaba en un hombre, entonces algo de Dios descendía a través de la humanidad (El Logos).

El cabalismo (el gnosticismo judío) unió el concepto de la Merkabá del judaísmo fariseo con el concepto del Logos del judaísmo helenístico, y declaró que el jefe de la Merkabá o la encarnación sutil del Logos se producía en el Ángel Metatron, ese ser fue considerado por el judaísmo como un ser semidivino. Y si bien, como ya ha demostrado Idel en sus obras, Metatrón es más una función que una identidad, el cristianismo le otorga una identidad concreta. Esta es la diferencia esencial entre el judaísmo y el cristianismo. El judaísmo dice que el Mesías sigue esperando que el hombre se rectifique a través de su esfuerzo personal (Teshuvá), y el cristianismo dice que Jesús ya es el Mesías porque a través de sus enseñanzas millones de gentiles ya comenzaron a vivir dentro del Reino.

El problema del mesianismo judío (tanto del judaísmo como del cristianismo) es que cumple correctamente la función que debe cumplir, y es la “des-divinización” del Dios de la Merkabá. Este tema lo trataré en profundidad en mi próximo libro sobre el “Nombre de Dios”.

El judaísmo es mesianismo potencial y el cristianismo es mesianismo consumado pero ambos, son mesiánicos. El problema que planteará el gnosticismo judío (estoy seguro que el gnosticismo surgió dentro del judaísmo) es que el hombre debe alcanzar su propia redención. En ese sentido el gnosticismo se acerca a las posiciones del antiguo judaísmo saduceo. Si cada hombre a través del autocoñocimiento (conocimiento general) se acerca al Reino porque el Reino es un estado de percepción de felicidad interior, entonces no se necesita la intermediación mesiánica. Sin embargo, ¿por qué los fariseos inventaron la llegada del Mesías externo? Para solucionar el problema del Dios de la Merkabá.

Siendo el Dios de la Merkabá muy antropomórfico entonces el judaísmo fariseo creó el mesianismo como un método de neutralización del peligro del binitarismo de Elisha Ben Abuya. El Mesías de Israel reemplazaba así al Dios de la Merkabá, y entonces aparecía un elemento de intermediación entre Dios y los hombres.

Pero el gnosticismo judío (a través de la cábala) construirá otro camino, lo que yo explico bajo el concepto de “mesianismo subjetivo”. El sujeto es su propio Mesías y no debe esperar un Mesías exterior que lo venga a salvar. La salvación para el gnosticismo judío de la cábala es subjetiva, interior e individual. Así lo explica de forma magistral uno de los más grandes historiadores del judaísmo



Simón Dubnow (Z"l) (1860-1941 asesinado por los nazis):

Planteábase al judaísmo y a su portador, el pueblo judío, una cuestión de la mayor importancia. Ya hacía muchos siglos que la religión judía era, en potencia, una religión universal, pero en la realidad era una religión nacional. Esto hallábase determinado por la necesidad de adaptar el ideal a la realidad, a la situación de los judíos entre los pueblos circundantes. El profetismo de otros tiempos efectivamente había elevado la religión judía a la categoría de una religión mundial y al pueblo judío a la categoría de su predicador. Pero se debía tomar en cuenta el hecho de que el reino judío era un marco material demasiado débil para la nación, y si se quería proteger y asegurar la persistencia de la nación se hacía necesaria una severa disciplina religioso-moral. Los jefes espirituales posteriores, de Ezra hasta los fariseos, percibieron las crisis del estado judío y comprendieron que la disciplina puramente ética era insuficiente. Por eso añadieron la disciplina de la ley religiosa, del ritual. Los fariseos forjaban ininterrumpidamente una férrea coraza de ordenanzas que no temiese las flechas de la cultura greco-romana. Es verdad que la pesada coraza trababa los movimientos, pero se la llevaba porque era muy grande el peligro de la presión política y espiritual del ambiente pagano circundante. Pero cuando los judíos se apartaban del medio ambiente, éste también se apartaba de ellos. De esta manera los judíos se alejaban del ideal profético de convertir el judaísmo en una religión universal. Producíase un círculo vicioso: para mantener al pueblo judío portador de la religión verdadera, era necesario evitar que se mezclase con otros pueblos; pero al mismo tiempo, para convertir al judaísmo en una religión universal, era precisamente necesario que el pueblo judío se mezclase con los otros pueblos. De este modo, se hizo claro que solamente una religión individual, una fe personal, sin ninguna coloración nacional, podía hacerse universal: porque las necesidades religiosas personales son psicológicamente las mismas en todos los hombres. Y justamente entonces se intensificó en ciertos círculos del pueblo judío la aspiración a la religiosidad personal, como reacción contra los fariseos que habían exagerado la tendencia de la religiosidad nacional. Los esenios pudieron conciliar de alguna manera el fundamento de la fe personal con el complicado sistema de las ordenanzas rituales, pero en torno de ellos mismos, se difundió cada vez más la convicción de que las ceremonias rituales sólo tenían un valor formal. Filón de Alejandría ensayó salvar el ritual religioso mediante su sistema del simbolismo ético. Pero su síntesis filosófica entre religión nacional y universal resultó extemporánea en la atmósfera de aquella época de lucha entre la nación judía y todo el ambiente circundante.<sup>87</sup>

Coincido con Dubnow en la internacionalización del judaísmo a través del cristianismo. Sin embargo, tendríamos que diferenciar dos situaciones completamente diferentes. El judaísmo mesiánico internacional no presenta el carácter subjetivo que plantea Dubnow. Saulo de Tarso explico a miles de gentiles la redención internacional en forma comunitaria.

Los únicos que siguieron fielmente las doctrinas de Filón de Alejandría y que transformaron al judaísmo en un vínculo personal del hombre con la divinidad fueron indudablemente los gnósticos (es decir, los primeros cabalistas). El sistema del platonismo medio (la teoría de la Emanación divina) solo le permitió al cristianismo establecer la conexión del binomio entre el Mesías y la Merkabá, pero no lograron explicar de un modo técnico y riguroso (como lo realizará la cábala durante siglos) la naturaleza real de la Merkabá. El mesianismo divinizado a través de la conexión entre el Mesías y la Merkabá permitirá al cristianismo comenzar su proceso de divinización del Mesías y llevar la ética judía a los ambientes gentiles. No se pasa, como dice Dubnow, de una forma ética nacional a una forma ética subjetiva, porque no son sujetos aislados los que ingresan al cristianismo, sino son comunidades judías enteras las que se convierten, lo que implica que se mantiene el carácter comunitario, y por ende, la necesidad de mantener el ritual judío nacional y transformarlo en un ritual judío internacional a través del mesianismo. El cristianismo hereda todo su ritual del judaísmo, simplemente que mesianiza su ritual, es más, el Mesías ahora tendrá la función de intermediación del sujeto con Dios, lo cual descarta absolutamente la comprensión de una ética subjetiva versus una única ética nacional. Lo que

87 Simón Dubnow: *Historia del pueblo judío* [Buenos Aires: Sigal], 1951, t. 2, pp. 445-446.



hay es una ética judía que se transforma de nacional a internacional a través de la cristologización de sus elementos esenciales.

La relación subjetiva con la divinidad aún no será importante en los grandes círculos comunitarios (tanto dentro del judaísmo como del naciente cristianismo), sino que se reducirá a los pequeños grupos de los cabalistas judíos iniciales (el gnosticismo judío) que serán los que protegerán el conocimiento real que fue distorsionado por las diversas teologías comunitarias.

Para el gnosticismo judío (la cábala) será el constante aumento del Daat (conocimiento) el que nos otorgará la salvación.

El cristianismo explicará que sin la fe en Cristo como intermediario la salvación es inútil, y el judaísmo fariseo (su antecesor y precursor) dirá que el Mesías es un principio esencial de la fe de Israel. El sujeto por sí mismo es inútil para alcanzar su propia redención, en el cristianismo su conexión es exclusiva a través del Mesías, en el judaísmo a través de la observancia de los mandamientos de la Torá.

Ambos grupos aunque diferían en la identidad mesiánica estaban de acuerdo en que el Mesías era un principio común de ambos movimientos religiosos. El cristianismo aunque luego rechazará los mandamientos del judaísmo como parte de la identidad nacional del pueblo de Israel tendrá que crear un nuevo ritual o coger el ritual anterior y cristologizarlo adecuadamente.

El cristianismo nace como la consumación del judaísmo mesiánico.

Al judaísmo mesiánico consumado y universal lo llamaremos con el nombre de “cristianismo”, y al judaísmo mesiánico potencial y nacional lo llamaremos con el nombre de “judaísmo”. En medio de ambos extremos, existirá durante unos cuatro siglos el ebionismo, un judaísmo consumado en términos mesiánicos, pero estrictamente nacional. El cristianismo se universalizará a partir de la derogación de los mandamientos ceremoniales de la Torá que eran parte de la identidad nacional judía, el judaísmo se mantendrá nacional al identificar la observancia de los mandamientos de la Torá como los elementos esenciales de su identidad. Los ebionitas (los judeo-cristianos de la primera hora) se mantendrán por la observancia de la Torá (porque así lo dice explícitamente Jesús en el texto de Mateo 5:17-20) dentro del judaísmo nacional y al aceptar a Jesús como el Mesías de Israel se encontrarán dentro del mesianismo consumado.

Además, como no iba a ser el judaísmo un mesianismo potencial, si el mesianismo consumado tendría que llevar a la redención nacional y esto no se produjo.

El nacionalismo judío impulsó el mesianismo potencial. Habiéndose creado el estado de Israel (1948), el mesianismo potencial del judaísmo no puede fundamentarse en el nacionalismo judío sino en el universalismo, y es entonces como retorna nuevamente la idea religiosa judía del Tikun Olam (la reparación del mundo). Así el movimiento sionista trae en términos teológicos del judaísmo un cierto tipo de mesianismo consumado.

Es interesante que algunas posturas teológicas (como las de Justino) expliquen que el mesianismo consumado del cristianismo, que es universalista, se consuma cuando el Estado judío se derrumba con la caída del Templo de Jerusalén en el año 70. Esta era la prueba para gran parte de los teólogos cristianos de los primeros siglos de que los judíos no reconocieron en Jesús al Mesías de Israel.

De modo inverso, a pesar de la proclamación del estado de Israel sin la llegada del Mesías, se debilitan los dos mesianismos: el mesianismo consumado en Jesús de los primeros teólogos cristianos porque los judíos vuelven a construir su estado político a pesar de no reconocer el mesianismo de Jesús y para ciertos grupos de la ultra-ortodoxia anti-sionista, por la cual, a pesar de que no llega el Mesías nacional se construye una entidad política.

El mesianismo potencial que sostenía su potencialidad en el nacionalismo, a partir de la declaración de independencia del Estado de Israel tiene que fundamentar su potencialidad en otro tema, y este tema es el universalismo de la rectificación del mundo. La falta de un estado político judío no es ahora un elemento de “espera mesiánica”, por esa razón, algunos grupos de la ortodoxia judía dicen que a pesar de la existencia política del estado de Israel, siendo un estado laico, el mesianismo na-

cional continúa como potencial porque el estado de Israel debe abandonar su laicidad y construirse como un estado religioso.

Como sabemos el mesianismo consumado del cristianismo no podía “consumarse completamente” porque entonces no existiría la evolución histórica de progreso. Es entonces cuando el cristianismo fundamentó la idea de la Parusía o segunda venida de Jesús. Así con la Parusía el cristianismo paso a ser un judaísmo consumado y al mismo tiempo potencial. Sin la idea de la Parusía el cristianismo difícilmente hubiera podido responder adecuadamente a un judaísmo permanentemente potencial.

Justino explica en su obra cual es la identidad de aquel Logos divino que se encuentra reemplazando al Dios de la Merkabá cuando dice:

Mas ¿Quién es este que es una vez llamado Ángel del Gran Consejo, Varón por Ezequiel, como Hijo del hombre por Daniel, Niño por Isaías, Cristo y Dios adorable por David, y Cristo y Piedra por muchos, y Sabiduría por Salomón, y José y Judá y Estrella por Moisés, y Oriente por Zacarías, Paciente, Jacob e Israel por el mismo Isaías, y recibe los nombres de Vara y Flor y Piedra angular e Hijo de Dios? Si lo supieras, ¡Oh Trifón!, no blasfemarías contra el que ya ha venido, que nació, sufrió y subió al cielo y que vendrá otra vez y entonces se darán golpes de pecho vuestras doce tribus.

Ahora bien, si comprendierais lo que han dicho los profetas, no negaríais que Él es Dios, Hijo del solo e ingenito e inefable Dios. En algún pasaje del Éxodo dice, en efecto, Moisés: Habló Dios a Moisés y le dijo: Yo soy el Señor y me aparecí a Abrahán y a Isaac y a Jacob, Dios de ellos, pero no les revelé mi nombre, y establecí con ellos mi alianza (Ex. 6,2-4). Y otra vez dice así: Luchaba contra Jacob un hombre; y luego afirma que es Dios: Vi a Dios cara a cara y se salvó mi alma, dice que dijo Jacob (Gen 32, 23-30). Y aún escribió también que al lugar en que luchó y se le apareció y le bendijo, le llamo Jacob “Cara de Dios”. Por modo semejante cuenta Moisés que Dios se apareció a Abrahán junto a la encina de Mambré, cuando estaba sentado a la puerta de su tienda al mediodía. Luego, contando esto, prosigue: Y levantando sus ojos vio y he aquí a tres hombres de pie delante de él, y habiéndolos visto, corrió a su encuentro. Poco después uno de ellos le promete a Abrahán un hijo: ¿Cómo es que se ha echado a reír Sara diciendo: ¿Con qué yo voy a dar a luz? Yo estoy hecha una vieja. ¿Es que hay cosa imposible para Dios? Para este tiempo, volveré a su hora, y Sara tendrá un hijo. Y se separaron de Abrahán. Y nuevamente dice sobre ellos: Y levantándose de allí los hombres miraron hacia Sodoma. Luego le dice a Abrahán quien era y quien es: no voy yo a ocultar a mi siervo Abrahán lo que voy a hacer, y todo lo demás que cuenta Moisés y que ya he comentado (Gén 18, 1-17). Repetí entonces aquellos pasajes, por los que se demuestra-dije-que este que está subordinado al Padre y sirve a su voluntad, el que se apareció a Abrahán y a Isaac y a Jacob y a los demás profetas, es descrito como verdadero Dios. Un punto añadí que no había dichos antes: Así también, cuando el pueblo deseó comer carne y Moisés no cree al que allí también es llamado Ángel que le prometía que Dios se la daría hasta que se hartaran, se pone de manifiesto que fue Él mismo, que era Dios y Ángel enviado por el Padre, quien dijo e hizo aquellas cosas. La Escritura, en efecto prosigue diciendo: Y dijo el Señor a Moisés ¿es que no va a bastar la mano del Señor? Ahora conocerás si te alcanzará mi palabra o no (Núm. 11,23). Y otra vez, en otro pasaje, dice así: Y el Señor me dijo: No pasarás tú esos Jordán. El Señor Dios tuyo, que marcha delante de tu cara, Él solo aniquilará a las naciones (Dt. 31,2-3).

Hay otras expresiones semejantes dichas por el legislador y por los profetas, ya creo haber citado bastantes. Cuando mi Dios dice: Subió Dios de Abrahán o Habló Dios a Moisés y: Bajó el Señor a ver la torre que habían edificado los hijos de los hombres, o cuando dice: Cerro Dios el Arca de Noé desde fuera, no imaginéis que es el Dios ingénito quien sube o baja de ninguna parte. Porque el Padre inefable y Señor de todas las cosas ni llega a ninguna parte, ni se pasea, ni duerme ni se levanta, sino que permanece siempre en su propia región-dondequiera que ésta se halle-mirando con penetrante mirada, oyendo agudamente, por no con ojos ni orejas, sino por una potencia inefable. Y todo lo vigila y todo lo conoce, y nadie de nosotros le está oculto, sin que tenga que moverse Él, que no cabe en un lugar ni en el mundo entero y era antes de que el mundo existiera. ¿Cómo, pues, pude éste hablar a nadie y aparecerse a nadie ni circunscribirse a una porción mínima de tierra, cuando no pudo el pueblo resistir la gloria de su enviado en el Sinaí, cuando el mismo Moisés no pudo entrar en la tienda que él había hecho, si estaba

llena de la gloria de Dios, cuando el sacerdote no tuvo fuerzas para estar de pie delante del templo cuando Salomón llevó el arca a la casa que el mismo Salomón había hecho en Jerusalén? Luego ni Abrahán, ni Isaac, ni Jacob, ni otro alguno de los hombres vio jamás al que es Padre inefable y Señor de todas las cosas absolutamente y también de Cristo mismo, sino a su Hijo, que es también Dios, por voluntad de aquel, y ángel por estar al servicio de sus designios, el mismo que el Padre quiso naciera hombre por medio de la Virgen y que en otro tiempo se hizo fuego para hablar con Moisés desde la zarza. Porque si no entendemos así las Escrituras, habrá que admitir que el Padre y Señor del Universo no estaba en el Cielo cuando nos cuenta Moisés: Y el Señor llovió sobre Sodoma fuego y azufre de parte del Señor del cielo (Gén. 19,24), lo mismo que cuando nos dice David: Levantad, oh príncipes, vuestras puertas y levantaos, puertas eternas, y entrará el rey de la gloria (sal 23,7), y en fin, cuando nos dice: “Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies” (Sal 109, 1).<sup>88</sup>

De todo el texto de Justino en *Dialogo con Trifón* podemos extraer importantes conclusiones.

1. El problema de la Merkabá del judaísmo que conducía a muchos al binitarismo es resuelto por la figura de Jesús como conductor de la Merkabá
2. Si el mesianismo judío del fariseísmo pretendía anular la divinidad del Dios de la Merkabá a través de la figura mesiánica, el cristianismo volvía a divinizar al Mesías.

Se dio una contradicción, el judaísmo fariseo creó el mesianismo para anular la divinidad del Dios de la Merkabá y así demostrar que el único Dios es el Dios Infinito, sin embargo, la des-divinización mesiánica del judaísmo fariseo no operó exactamente como lo creyeron los fariseos, sino que cuando los cristianos del siglo II leyeron literalmente el texto bíblico vieron que el Dios de la Merkabá era el Mesías pero al mismo tiempo era Dios. Si el Mesías que conducía la Merkabá era nombrado como “Dios”, entonces Jesús no solamente era el Mesías sino que además fue el conductor de la Merkabá. Y si el Mesías Jesús era el conductor de la Merkabá y quien conducía la Merkabá era llamado “Dios” por el texto literal de la Torá, entonces el Mesías era Dios, y no porque el judaísmo fariseo lo interpretara, sino porque al leer literalmente el texto bíblico el cristianismo volvía a divinizar al Dios de la Merkabá, pero si el Dios de la Merkabá había sido “mesianizado” por el judaísmo fariseo, ahora el cristianismo lo volvía a “divinizar”.

Al divinizar al Mesías, lo que hacía el cristianismo era operar contra el mesianismo fariseo que había des-divinizado al Dios de la Merkabá para no mostrar el antropomorfismo del Dios de la Merkabá y diferenciarlo del Dios infinito del Ein Sof.

El cristianismo al declarar la identidad del Mesías, utilizó el mesianismo de anulación del Dios de la Merkabá del judaísmo fariseo para situar dentro de la Merkabá a Jesús como conductor de dicho carruaje celestial.

El judaísmo tradicional sostuvo que era Enoc, en su función de Metatrón quien dirigía el carro celestial. Si el Mesías (que reemplazaba ahora al Dios de la Merkabá) era Jesús, entonces Jesús siendo el Dios de la Merkabá era Dios, y esto no era paganismo, sino la conclusión lógica de la des-divinización del Dios de la Merkabá por parte del judaísmo fariseo.

Si el judaísmo fariseo creó y desarrolló el mesianismo consumado para explicar los altos niveles de antropomorfismos del Dios de la Merkabá, ahora el Mesías cuya identidad los cristianos atribuían a Jesús, podía llevarlo a una pre-existencia histórica a lo largo de todo el texto del AT. Y no fue una interpretación forzada de la cristología, era la consecuencia lógica de las interpretaciones mesiánicas del judaísmo fariseo. El judaísmo fariseo que se propuso des-divinizar al Dios de la Merkabá, con el mesianismo terminó creando un grupo religioso judío mesiánico que declaró en una primera etapa, a Jesús como el Mesías humano que esperaban los profetas de Israel, pero el salto a la divinización fue cuando comenzaron a percibir que el fariseísmo había reemplazo al Dios de la Merkabá por el Mesías.

<sup>88</sup> San Justino: *Diálogo con Trifón* [Madrid: BAC], 1979, t. 1.

Si se invertía la cuestión ¿Qué sucedería? ¿El Mesías era el Dios de la Merkabá? Entonces el Mesías era humano y divino al mismo tiempo, porque era históricamente humano, pero era “Divino” porque el cristianismo volvió a divinizar al Dios de la Merkabá que el judaísmo fariseo había des-divinizado.

El nudo de este problema teológico no lo trataré aquí sino en una obra futura sobre “el Nombre de Dios”.

Lo que aquí quiero demostrar es que Justino podía declarar que el Mesías era humano y divino al mismo tiempo desde las mismas fuentes del judaísmo. Por supuesto, que el judaísmo tradicional que triunfó posteriormente fue el que declaró que el Mesías debía ser completamente humano. Pero cuando los autores cristianos del siglo II (como Justino) buscan al Mesías como el agente humano que reemplaza al Dios de la Merkabá se encuentran con un figura humana semi-divina o con el mismo Dios dirigiendo la Merkabá. Y si el Dios que dirige la Merkabá es el Mesías entonces el Mesías es Dios, claro, no un Dios infinito.

El cristianismo fue binitario, creyó en la existencia de dos dioses, pero no por la divinización pagana de los gentiles que ingresaron, sino por la lectura literal del Dios de la Merkabá del texto bíblico. Ahora bien, el problema de los siglos III y IV será ¿Era el Mesías humano, divino, mitad humano o mitad divino? Y este problema surge dentro del cristianismo porque es un problema teológico que el judaísmo fariseo deja sin resolver.

Si el judaísmo fariseo proponía la preexistencia del Mesías antes de la creación del mundo, y que era además el conductor de la Merkabá, de allí a declarar que el Mesías tenía un carácter divino o semidivino hay solo un pequeño paso. Justino le dice en forma textual en su obra “que era Dios y Ángel”. El texto de la lucha del Ángel con Jacob es evidente, dice Jacob que vio a Dios cara a cara. Entonces Jacob estaba haciendo referencia a un Dios antropomórfico. La única objeción que se le puede plantear a Justino es: ¿cómo sabe la identidad mesiánica o divina del conductor de la Merkabá? Indudablemente aquí hay muchos debates entre los teólogos judíos, y sobre todo nadie lo sabrá nunca porque Dios no declara su identidad. La estrategia del judaísmo fariseo de mesianizar al Dios de la Merkabá llevo a que un grupo judío (luego denominado como cristiano) que al encontrar la identidad del Mesías sostuviera que el Dios de la Merkabá era el Mesías, y dado que dicho Mesías aparecía como Dios de la Merkabá, declararon al Mesías como Dios porque el propio judaísmo fariseo había reemplazado al Dios de la Merkabá por el Mesías.

El cristianismo pudo “divinizar” al Mesías, porque el fariseísmo judío al mesianizar al Dios de la Merkabá a través de la interpretación, no pudo derogar la literalidad divina del Dios de la Merkabá.

Nunca se podrá mesianizar absolutamente al Dios de la Merkabá porque siempre el texto literal seguirá diciendo que es Dios. Para no caer en el binitarismo, el judaísmo fariseo desdivinizó al Dios de la Merkabá antropomórfico, pero la mesianización es un elemento de interpretación simbólico que no tiene relación con la literalidad textual, porque dicha literalidad dice que el Dios de la Merkabá es el Dios de Israel.

El judaísmo mesiánico nazareno (el original cristianismo primitivo) será estrictamente monoteísta, sin embargo, cuando se comience a debatir la naturaleza humana o divina del Mesías, siendo el Mesías el mismo Dios de la Merkabá para la interpretación farisea, al invertir los términos, el Mesías era Dios porque era el Dios de la Merkabá.

Para el fariseísmo judío el Dios de la Merkabá había sido ya desdivinizado y mesianizado, el cristianismo aceptó la mesianización farisea del Dios de la Merkabá pero lo volvió a divinizar y de este modo “cristologizó” todo el AT.

## Capítulo 2.3.

### La controversia pascual del 14 de Nisán

Se denomina con el nombre histórico de controversia pascual<sup>89</sup> al proceso de modificación de la antigua fecha pascual judía del 14 de Nisán (El Pesaj) por parte de las autoridades cristianas de Roma.

El tema lo he tratado en mi primera obra *Las raíces judías del cristianismo*<sup>90</sup> (1994 y reedición del 2002), y aunque se encuentra en dicho libro, existe una nueva información que surge de la tesis doctoral del Dr. Fernando Suárez Bilbao<sup>91</sup> y que nos permite comprender de un modo original el problema de la controversia pascual dentro del naciente cristianismo.

Intentaremos explicar el problema. Jesús era judío y por lo tanto, la Pascua la celebró como buen judío observante de la Torá el día 14 de Nisán. Hasta aquí todo está muy claro. Los seguidores de Jesús de la primera generación eran todos judíos, por lo tanto, la Pascua que celebraban era la Pascua hebrea con el agregado mesiánico de la última cena.

Saulo de Tarso (Pablo) era judío, y por lo tanto, también celebró la Pascua hebrea en la misma fecha que el judaísmo.

Podemos decir sin lugar a equivocarnos que, durante todo el siglo I, aquella Iglesia “judía” celebraba la Pascua en la misma fecha que todo el judaísmo en su conjunto. Todos los indicios nos llevan a pensar que la fecha religiosa del cristianismo naciente a lo largo del siglo I fue el 14 de Nisán del calendario hebreo. La modificación de dicha fecha se realizará durante el siglo II y esta decisión será tomada en Roma con el objetivo específico de diferenciarse del judaísmo. Ni Jesús, ni sus primeros seguidores, ni todos los judeocristianos de Jerusalén que observaban la Torá, ni los gentiles que ingresaron en el siglo I modificaron la fecha pascual judía. Por supuesto le añadieron el agregado mesiánico dándole a la fecha una nueva interpretación.

Sin embargo, el cambio del objeto de celebración de una conmemoración nacional (la salida del pueblo de Israel de Egipto) a un objeto de conmemoración internacional (la muerte y resurrección del Mesías de Israel) no modificó la fecha original del judaísmo: el día lunar del 14 de Nisán del calendario hebreo. Esto demuestra la profunda conexión que tuvo el movimiento mesiánico naciente (llamado luego “cristianismo”) con su religión madre (el judaísmo).

Ahora bien, existe un registro histórico citado en la tesis doctoral del Dr. Suarez Bilbao, que nos informa que durante el gobierno de Telésforo (126-138) algunos lo sitúan entre los años (126-136) se debatió por primera vez modificar la fecha pascual del 14 de Nisán. Telesforo aparece como un Obispo de Roma en la línea de sucesión católica.

Nosotros nos preguntamos ¿Por qué motivo apareció la necesidad de cambiar la fecha pascual ju-

89 Ernesto Renán: *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo* [Buenos Aires: Antonio Zamora], 1964, p. 89-94. Capítulo XII: “La cuestión de la Pascua”.

90 Mario J. Sabán: *Las raíces judías del cristianismo* [Buenos Aires: Futurum], 1994, pp. 219-228.

91 Fernando Suarez Bilbao: *De Jerusalén a Roma* [Barcelona: Ariel], 2006, p. 325 n. 240.



día del 14 de Nisán? Si miramos las fechas del gobierno de la comunidad cristiana de Roma por parte de Telesforo, podemos percibir que coinciden con los años de la tercera guerra judía contra Roma (132-135).

Es más, Telesforo dice la crónica que fue asesinado por el Imperio Romano por ser “jefe de una secta judía”. Esto nos demuestra hasta qué punto a ojos del Imperio este grupo pertenecía al judaísmo, y que por lo tanto, sufría las consecuencias directas de la persecución política cuando el nacionalismo judío se exacerbó.

Si Telesforo intentó cambiar la fecha pascual judía indudablemente la fundamentación de esta modificación es que no se asociara al grupo mesiánico/jesuita con el judaísmo. La asociación de cualquier grupo religioso con el judaísmo llevaba a la sospecha de traición al Imperio por co-participación en la rebelión judía de Bar Cojba. Así que el nacimiento del cristianismo como religión independiente del judaísmo se produce a consecuencia de la tercera y última rebelión política del pueblo de Israel contra el Imperio Romano por su independencia. El cristianismo le debe su necesidad de independencia teológica y religiosa al “sionismo” (es decir, a las aspiraciones nacionales del pueblo judío de ser libre e independiente). El pueblo judío al no romper sus fronteras identitarias nacionales abandonó a su grupo internacional mesiánico y así este grupo mesiánico con todos los elementos del universalismo judío, combinados con una mínima legislación religiosa (las leyes de Noé) y con la fuerte ideología mesiánica de la transformación social de los profetas de Israel se lanzó a la conquista espiritual del Imperio Romano. El cristianismo judaizó al Imperio Romano al tomar todos los elementos universales del judaísmo, pero para judaizar al Imperio Romano debía renunciar a los elementos “nacionales del judaísmo” quedándose con los elementos “internacionales del universalismo judío”. Al abandonar el nacionalismo judío el cristianismo universalizó a través del mesianismo judío el ideario de la ética de la Torá.

Así que el primer intento de modificación del grupo mesiánico de su identidad religiosa interna se produce en los mismos años de la rebelión nacional judía. Esta coincidencia no debe pasar desapercibida para los historiadores porque es importante comprender la necesidad que tenía el grupo mesiánico de desvincularse del nacionalismo judío.

Hasta podríamos llegar a la conclusión de que la independencia del cristianismo fue la consecuencia de las sucesivas rebeliones judías contra el Imperio Romano y por el desprestigio que alcanzó el judaísmo en el siglo II.

La expansión a los gentiles del siglo I por parte de la misión paulina provenía del prestigio religioso del judaísmo. Sin embargo, cuando el pueblo judío no percibió el objetivo religioso de redención universal se cerró sobre el objetivo de restauración política de Judea, hacia mediados del siglo II y a consecuencia de la tercera guerra del 132-135, el judaísmo pasó a ser sinónimo de rebeldía al Imperio.

Por lo que el cristianismo inicial como un grupo mesiánico judío se expandió en los grupos israelitas fuertemente helenizados de las congregaciones de la Diáspora y de todos los gentiles que por la vía de la conversión formal (como prosélitos de justicia) o por la adhesión mínima legal de las leyes de Noé (como Temerosos de Dios sin circuncisión).

Sin embargo, cuando en el siglo II el pueblo judío se enfrentó dos veces políticamente contra el Imperio Romano (con Trajano 114-117 y con Adriano 132-135), los judeo-cristianos entendieron que el judaísmo era una religión nacional y que había abandonado su pretensión universal. Todas las aspiraciones universales del judaísmo quedaron en manos del cristianismo en el siglo II y a partir de allí, la judaización religiosa del cristianismo fue un proceso equivalente a su tendencia al anti-judaísmo nacional. Cada vez que el cristianismo se diferenciaba del judaísmo nacional podía judaizar éticamente al Imperio Romano al convencer a los gentiles que este grupo ya no era judío. El cristianismo produjo así una paradoja histórica, se distanciaba del judaísmo nacional a través de una posición antijudía y de esta forma expandía la ética judía, la idea del Mesías judío y toda la Biblia hebrea por todo el Imperio Romano. Todos los elementos internacionales del judaísmo construían la ideología religiosa dominante del Imperio Romano, hasta que se produjo la cristianización definitiva en el siglo

IV y el emperador de Roma se arrodilló ante la figura de un rabino del pueblo de Israel llevado a la categoría de Dios.

Si dio la paradoja que los mismos emperadores romanos que destruyeron entre los siglos I y II la independencia política judía al mismo tiempo aceptaron durante el siglo IV como la religión del Imperio una forma mesiánica de judaísmo.

Lo que el judaísmo nacional no logró por las armas, el cristianismo como un judaísmo internacional mesiánico logró por el martirio. Sin embargo, al abandonar el judaísmo nacional sus aspiraciones políticas hasta bien entrado el siglo XIX, el camino del martirio lo tomó el pueblo de Israel.

Si para judaizar mesiánicamente al Imperio Romano miles de cristianos dieron su vida en el martirio, luego el judaísmo nacional para sostener su identidad también adoptará la resistencia nacional por el martirio.

Volviendo al tema de la modificación de la fecha pascual esta sigue el calendario lunar que no coincidía con el solar y esto llevaba a que las congregaciones judías debían preguntar a Jerusalén las fechas exactas de cada festividad. Esto creaba una dependencia litúrgica con relación al centro del judaísmo. Todas las congregaciones mesiánicas (posteriormente cristianas) debían preguntar a las autoridades judías en Jerusalén cuál era la fecha de la Pascua.

Probablemente en medio de la tercera guerra judía contra Roma se cortaron las comunicaciones entre el centro espiritual de Jerusalén (ahora capital de la rebelión) con las congregaciones de la diáspora. Y seguramente Roma se vio privada de la información, por lo que Telesforo tuvo que pensar en cómo independizarse del calendario lunar del judaísmo. El asesinato del Papa Telésforo que a ojos romanos murió como “jefe de una secta judía” es muy sugerente del grado de percepción por parte de las autoridades de este grupo mesiánico a mediados del siglo II. Aún los gobernantes no pueden diferenciar claramente el cristianismo del mundo hebreo del cual formaban parte.

Ahora bien, la controversia real se desata con el gobierno de Aniceto I (155-166) obispo de Roma y concluye bajo el gobierno de Víctor I (189-199), y es durante este medio siglo que el cristianismo romano intenta imponerse al cristianismo oriental. Es que el cristianismo oriental mayoritario aún dentro del cristianismo general tenía grandes conexiones con el judaísmo en razón de su espacio geográfico.

Recordemos que aunque la comunidad mesiánica (cristiana) de Roma era reconocida por su importancia, sin embargo, en términos demográficos los cristianos eran mayoría en el sector oriental del Imperio.

La cristianización de Occidente será un proceso mucho más lento que se desarrollará entre los siglos III y IV. En el siglo II las grandes congregaciones cristianas estarán todas en la parte oriental del Imperio Romano. Esto debe ser tomado en cuenta a la hora de comprender que un cisma de Oriente en aquella época constituía para Roma la pérdida de la mayor parte de la cristiandad.

Es así, como por una parte, Roma pretendía comenzar su proceso de desjudaización del judaísmo mesiánico (cristianismo) para dejarle los elementos mesiánicos judíos pero extraer todos los elementos y símbolos relacionados con la nacionalidad judía. El cristianismo fue el intento de internacionalizar el mesianismo judío reduciendo o disolviendo los elementos nacionales judíos.

Lo “judío” será percibido desde la óptica cristiana como lo estrictamente religioso, mientras que el judaísmo renunciará a la expansión internacional que había comenzado naturalmente en el siglo I para, a través de su resistencia sostener la identidad nacional. A tal punto, el judaísmo ha renunciado a su carácter universal que durante siglos la imagen social del judaísmo diaspórico como grupo cerrado impidió comprender la expansión de las congregaciones judías de los siglos –II a II.

Si no hubiesen existido las congregaciones judías de la diáspora el mensaje mesiánico de Saulo de Tarso no se hubiera producido. El cristianismo le debe al judaísmo no solo su mensaje religioso básico sino la infraestructura sinagoga de cientos de congregaciones a lo largo del Imperio Romano que fueron los primeros focos de la nueva religión.

Sin embargo, en el siglo II cuando se delimitaron las respectivas identidades religiosas, el propio

judaísmo estaba interesado en diferenciarse tanto como el cristianismo naciente. Así como en este trabajo estamos focalizando nuestro análisis en las ideas y el proceso de ruptura del cristianismo con relación al mundo judío, debemos considerar que no es casualidad que entre los años 199 y 200 se termine de canonizar la Mishná (la primera parte del futuro Talmud). La escritura de la ley oral judía llevada a la categoría de Ley escrita por parte del movimiento fariseo es correlativa a la estructura del primer canon del cristianismo a fines del siglo II. Así como la Biblia hebrea por parte del cristianismo fue interpretada a la luz del NT, así la misma Biblia hebrea será interpretada por el judaísmo por la tradición oral rabínica.

La pretensión farisea de la canonización de la tradición oral por parte de todas las comunidades judías del mundo las obligaba a aceptar o rechazar la interpretación mesiánica contenida en el NT. Así a fines del siglo II (y como dice mi amigo el Dr. Joseph Montserrat Torrens en su obra “La Sinagoga Cristiana”) un nuevo canon definía una nueva religión.

La controversia pascual para anular o mantener la fecha pascual judía del 14 de Nisán marcará un hito histórico fundamental a la hora de comprender un elemento más de ruptura del cristianismo del mundo judío.

Hay tres momentos dentro de la historia de la controversia pascual:

1. El debate entre Aniceto y Polícrates de Éfeso (156-157)
2. El problema a la muerte de Sagaris del año 165
3. La controversia entre Víctor I de Roma y Policarpo de Esmirna (189-199)

Tenemos que intentar averiguar en primer lugar ¿Cuándo Roma cambió la fecha pascual judía del 14 de Nisán?

Siendo Clemente ben Yehudá I (90-99) hijo de padre judío y seguramente de madre gentil observante de las leyes de Noé (del Decreto Apostólico del año 50), observó indudablemente la fecha pascual del judaísmo. A la muerte de Clemente ben Yehudá en el año 99 asumió la conducción de la congregación mesiánica de Roma, Evaristo I (99-107) hijo también de padre judío. Todos estos hombres, primeros jefes de la congregación nazarena-mesiánica de Roma eran originalmente de familias hebreas, y por lo tanto, continuaron con la fecha pascual judía del 14 de Nisán. Ahora bien, hay un momento histórico, algunos lo sitúan en el gobierno de San Pio I. Este Obispo de Roma ejerció su gobierno desde el 140 al 155 y la tradición dice que fue él quien cambió la fecha pascual judía para el domingo siguiente al plenilunio de marzo, es decir, ajustó la fecha al calendario solar romano. Es interesante que Pio I fuera contemporáneo a los siguientes acontecimientos:

1. El año 135 marca el fin de la tercera guerra judía, donde las congregaciones mesiánicas se preguntan por su propia identidad religiosa. Estos interrogantes identitarios surgieron en las congregaciones con mayor población gentil o con elementos judíos helenísticos que querían desvincularse del nacionalismo judaísmo anti-romano.
2. Telesforo fue asesinado por las autoridades imperiales en el año 138 por ser jefe de una “secta judía”. Pio I estaba en Roma participando de la congregación y preguntándose cómo era posible que aún Roma no pudiera identificar a la congregación mesiánica como no-judía.
3. En el cuarto año de su gobierno (144) la tradición dice que Marción del Ponto en Roma escribe la “Antítesis”, como el primer intento ideológico del naciente cristianismo de separarse violentamente del judaísmo.
4. Hacia el 150 Justino escribía el *Dialogo con Trifón*, la primera obra donde se intenta la primera definición identitaria cristiana frente al judaísmo (como ya hemos analizado en el capítulo anterior)
5. Pio I conoció a Justino y por supuesto a Aniceto, su sucesor.

Fue este Obispo de Roma, San Pío I (140-155) quien por todas las causas expuestas modificó la fecha pascual judía del 14 de Nisán. Esto nos lleva a la conclusión de que todos los cristianos del mundo celebraron la fecha pascual judía hasta que Pío I decretó este cambio. Fue en Roma donde estratégicamente durante el siglo II se produciría una reforma constante para apartarse del judaísmo. Y los dos ideólogos de esta ruptura serán Pío I por el movimiento de la ruptura moderada y Marción por el movimiento de la ruptura radical. Pero ambos movimientos coincidían en que se debía trabajar para otorgarle al cristianismo una identidad independiente del judaísmo.

Por lo tanto, con San Pío I (140-155) se crea la que se llamará la práctica romana. Roma impulsaba una modificación y con el tiempo pretendía imponerla a todo el cristianismo en su conjunto. La aceptación de esta práctica tiene mayor relación con el deseo de muchas congregaciones cristianas de desvincularse del judaísmo, y no por la aceptación de la autoridad romana. Pero como Roma impulsará el cambio de las costumbres judías, esto llevará a muchas congregaciones a seguir las pautas de Roma y no de los Obispos de Jerusalén. Luego de la destrucción del 135 la comunidad ebionita de Jerusalén ya no podrá pretender dirigir el movimiento mesiánico internacional (el cristianismo).

Establecida la fecha romana según el calendario solar, ahora esta práctica romana se enfrentaba a la antigua usanza tradicional judía. Todo el cristianismo oriental vinculado ancestralmente con la tradición judía resistirá la imposición del cambio de la fecha pascual.

El sucesor de Pío I en el año 155 fue Aniceto quien comenzó una labor de expansión y difusión de la nueva fecha pascual por todas las congregaciones cristianas.

Sin embargo, frente a Aniceto I (155-166) se levantará Policarpo de Esmirna (recordemos que para los obispos el Obispo de Roma era un jefe religioso más) exigiendo que Roma abandonara la práctica solar y regresará a la tradición judía del 14 de Nisán. Policarpo de Esmirna (70-155) era un anciano cristiano que había conocido en su juventud (hacia el 90/100) a Juan el Evangelista y este mismo lo había consagrado.

Indudablemente siendo Juan, (judío como gran parte de los cristianos del siglo I) al influir directamente sobre Policarpo de Esmirna le entregó muchas de las más antiguas costumbres judías, entre ellas la observancia de la fecha pascual judía del 14 de Nisán.

Un detalle histórico que no debemos pasar por alto de este encuentro entre Aniceto I (155-166) con Policarpo de Esmirna es la identidad del secretario personal del obispo de Roma, Eleuterio. Eleuterio, era el ayudante (levita o diacono) de Aniceto I. Instruido por Aniceto y la generación de la ruptura, cuando asumió el cargo de Obispo de Roma, Eleuterio I (175-189) declaró que los alimentos impuros del judaísmo quedaban anulados para los cristianos.

Esto nos lleva a la conclusión que todos los judeo-mesiánicos del siglo I y los judeocristianos y los cristianos provenientes de la gentilidad del siglo II hasta el año 180 aproximadamente observaban la prohibición judía del Kashrut y diferenciaban entre comidas puras e impuras. Es más, durante la persecución a los cristianos de Lyon, estos murieron como mártires por este motivo.

Eleuterio I siguiendo la estrategia de separación de ambas religiones decidió que un cristiano podía comer lo que quisiera sin diferenciar entre los alimentos. Así se marcaba una nueva diferencia de la observancia de la Torá por parte del judaísmo nacional.

Paradójicamente, todos los primeros judíos que fundaron el cristianismo observaron las diferencias en la alimentación por ser observantes de la Torá, pero los gentiles incorporados en las sinagogas indudablemente también, por ese motivo encontramos a todos los “cristianos” del siglo II observando esta tradición del judaísmo.

Sin embargo, siguiendo la línea de ruptura que se propuso desde los tiempos de San Aniceto, el nuevo jefe de la congregación mesiánica romana Eleuterio I (175-189) decidió que esta pauta judía no debía definir la identidad cristiana.

Así que en medio de la controversia pascual para modificar la fecha del calendario judío, un obispo de Roma modifica las reglas de la alimentación de la Torá que quedan como parte de la estructura identitaria judía.

Como hemos visto, mientras que Aniceto I (155-166) siguiendo a Pío (140-155) pretendía desde Roma modificar la fecha pascual judía para apartarse del judaísmo, para los cristianos orientales como Policarpo de Esmirna este cambio constituía una traición a la más antigua tradición apostólica judía del siglo I y una traición directa a la práctica judía de Jesús de Nazaret. Así lo percibían los cristianos orientales que se resistieron muchísimos años al cambio de Roma.

El cristianismo oriental se sentía una continuación del judaísmo mesiánico internacional, sin embargo, Roma y el naciente cristianismo occidental pretendían impulsar las modificaciones necesarias para declarar definitivamente la independencia del cristianismo de su religión-madre: el judaísmo.

Así las cosas el primer choque será entre Aniceto I (155-166) contra Policarpo de Esmirna (70-155). Según el historiador Eusebio, Policarpo de Esmirna, ya anciano viajó a Roma a defender la costumbre judía del 14 de Nisán y se encontró con Aniceto. En el año 155 Aniceto I le explicó las razones por las cuales Roma abandonaba la costumbre judía de la fecha pascual y Policarpo de Esmirna le explicó por su parte por qué motivos las congregaciones orientales mantenían la conmemoración pascual en la misma fecha del judaísmo. Explica Eusebio que pese a estas diferencias, ambos ancianos se dieron la paz, y cada congregación quedó libre de seguir su costumbre. Así ni Policarpo de Esmirna intentó imponerse a Aniceto I ni viceversa, esto demuestra también que la autoridad del Obispo de Roma a mediados del siglo II era igualitaria frente a otras autoridades dentro del cristianismo. Policarpo de Esmirna murió en el año 155 y dejó como sucesor a Polícrates de Éfeso. Fue este último quien continuó con el enfrentamiento pascual a fines del siglo II.

Diez años después de la conciliación entre Roma y Éfeso se desató nuevamente la controversia y esta vez por la comunidad de Laodicea.

Sagaris, obispo de Laodicea murió en una fecha cercana a la Pascua del año 165. Al morir el obispo, comenzaron a dividirse dentro de la congregación aquellos que observaban la Pascua el día 14 de Nisán según el calendario hebreo, y otros miembros que observaban la práctica romana que ya se había apartado de la fecha del calendario judío. Privadas de su jefe, la Iglesia de Laodicea cayó en un debate sin fin, entre los observantes de la práctica judía y los observantes de la práctica romana.

Dice Ernesto Renán en su obra *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo*:

Ahora bien: la fijación de esta fiesta daba lugar a dificultades sin fin. Privada de su pastor, la Iglesia de Laodicea cayó en las controversias insolubles. Estas controversias contenían la esencia misma del desenvolvimiento del cristianismo, y no podía en modo alguno ser evitadas. A fuerza de caridad recíproca, se había llegado a echar un velo sobre la profunda diferencia de dos cristianismos-de una parte, el cristianismo que se consideraba una continuación del judaísmo-, de la otra, el cristianismo que se estimaba como la destrucción del judaísmo. Pero la realidad es menos flexible que el espíritu. El día de la Pascua era entre las iglesias cristianas causa de un profundo desacuerdo. No se ayunaba, no se oraba en el mismo día. Los unos estaban todavía en las lágrimas, cuando los otros entonaban los cánticos de triunfo. Hasta las iglesias a las que no separaba ninguna cuestión de principio, estaban enredadas. El ciclo pascual estaba tan mal fijado que Iglesias vecinas, como las de Alejandría y Palestina, se escribían en la primavera para entenderse y celebrar la fiesta el mismo día y en completo acuerdo. ¿Qué cosa más chocante ver a una iglesia sumergida en el duelo, extenuada por el ayuno, mientras otra bogaba en las alegrías de la resurrección? Los ayunos que precedían a la pascua, y que han dado origen a la cuaresma, se practicaban también con la mayor diversidad. (Ireneo, en Eusebio V, XXIV, 12 y 13)<sup>92</sup>

Era el Asia la que estaba más agitada por estas controversias. Ya hemos visto tratada la cuestión, hace diez o doce años, entre Policarpo y Aniceto. Casi todas las iglesias cristianas, estando a la cabeza la Iglesia de Roma, habían trasladado la pascua, colocando esta fiesta en el domingo inmediatamente posterior al día 14 del mes de Nisán e identificándola con la fiesta de la resurrección. El Asia no había seguido el movimiento; si así podemos decirlo, ella había quedado rezagada acerca de este punto. La

92 Ernesto Renán: *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo* [Buenos Aires: Ediciones Antonio Zamora], 1964, p. 89.



mayoría de los obispos de Asia, fieles a la tradición de los antiguos Evangelios, y alegando sobre todo a Mateo, defendía que Jesús antes de morir, había comido la pascua con sus discípulos el 14 de Nisán; celebraban, por lo tanto, esta fiesta el mismo día que los judíos, sea cual fuere el día de la semana que cayere. Alegaban, en favor de su opinión el Evangelio (Policrates, en Eusebio, V, XXIV, 6), la autoridad de sus predecesores, las prescripciones de la ley, el canon de la fe y, sobre todo, la autoridad de los apóstoles Juan y Felipe, que habían vivido entre ellos.

Muerto Policarpo de Esmirna (70-155) ahora será Policrates de Éfeso (120-200 aproximadamente) quien se enfrentará a Roma en esta cuestión. Melitón de Sardes, Sagaris, Papirio, y todo el movimiento montanista de la década del 170 fueron todos observantes de la conmemoración del 14 de Nisán. Tertuliano (160-220) siendo montanista indudablemente se encontraba adherido a la antigua fecha pascual del judaísmo.

No le fue fácil a Roma imponer su autoridad en esta cuestión. Si no lograba la modificación de la fecha pascual, los cristianos celebrarían junto a los judíos y esto produciría una gran confusión para determinar los límites de ambas feligresías. Pero por otra parte, la modificación de la fecha judía implicaba romper una tradición apostólica muy arraigada y abandonar la fecha en que Jesús conmemoró la pascua judía. Las aspiraciones de la Iglesia cristiana de Roma para alcanzar la independencia justificaban así las acciones que inclusive eran contrarias a la tradición original del grupo judío mesiánico.

Dice Renán en la obra citada<sup>93</sup>:

Según parece, Apolinar de Hierápolis se había pasado a la práctica romana. El sacaba la pascua del 14 de Nisán, como un resto de judaísmo, y alegaba para sostener su opinión el Evangelio de Juan. Viendo Melitón el embarazo de los fieles de Laodicea, privados de su pastor, escribió para ellos su obra acerca de la pascua, en la que sostenía la tradición del 14 de Nisán. Apolinar guardó una moderación que no siempre fue bien imitada.

(...) La opinión universal de Asia permaneció fiel a la tradición judaizante; la controversia de Laodicea y la manifestación de Apolinar no tuvieron consecuencias inmediatas. Las partes alejadas de Siria, con más razón los judeo-cristianos y los ebionitas, permanecieron igualmente fieles a la observancia judía. En cuanto al resto del mundo cristiano, arrastrado por el ejemplo de la Iglesia de Roma, adoptó la usanza antijudaica. Así mismo las iglesias de origen asiático en las Galias, que primeramente habían celebrado sin duda la pascua del 14 de Nisán, se adaptaron prontamente al calendario universal.

(...) El recuerdo la resurrección reemplazó totalmente al de la salida de Egipto, del mismo modo que el de la salida de Egipto reemplazó el sentido puramente naturalista de la antigua paskh semítica, la fiesta de la primavera.

La controversia pascual se mantuvo más de treinta años en suspenso (166-196) hasta que volvió con toda su fuerza. El anciano Policrates de Éfeso en representación de la más antigua tradición del cristianismo, la fecha pascual judía del 14 de Nisán se enfrentaría nuevamente con Roma, pero esta vez, la iglesia cristiana intentaría imponer toda su autoridad.

Roma aún no se había impuesto al cristianismo occidental. En Lyon la comunidad cristiana fundada en el siglo I seguía la costumbre judía del 14 de Nisán, y San Ireneo de Lyon que observaba esta tradición fue enviado desde el Asia a Europa occidental por Policarpo de Esmirna quien había muerto en el año 155. Algunos dicen que Ireneo llegó a Lyon dos años después de la muerte de Policarpo en el año 157.

Sin embargo, hacia el 189-190 Ireneo de Lyon se adaptó a la fecha pascual romana abandonando la antigua costumbre oriental del 14 de Nisán. A pesar de que Ireneo se encontraba del lado romano

93 Ernesto Renán: *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo* [Buenos Aires: Ediciones Antonio Zamora], 1964, p. 90-91.

había sido educado por la antigua tradición apostólica que sostenía la antigua costumbre judía.

Víctor I (189-199) desde Roma deseaba unificar la fecha pascual cristiana según el calendario solar y abandonando la fecha judía, se levantó entonces desde Asia Policrates de Éfeso, en representación de la tradición judía de Jesús, de los Apóstoles y de todos los primeros judíos que fundaron el movimiento mesiánico cristiano.

En medio de la controversia pascual entre Roma y el cristianismo oriental se encontraba San Ireneo de Lyon (130-202) quien en su juventud conmemoraba la fecha pascual judía del 14 de Nisán y que luego se pasó a la práctica romana, seguramente convencido de que alejarse del judaísmo era muy beneficioso para la independencia del cristianismo y su posterior expansión.

El Obispo de Roma, San Víctor I realizaba una propaganda a favor del cambio de la fecha pascual judía del 14 de Nisán y contra estas presiones se levanta Policrates de Éfeso, quien ya anciano escribió la siguiente carta:

Somos nosotros los fieles a la tradición, sin añadir ni quitar nada. Es en el Asia donde reposan los grandes hombres fundamentales, que resucitarán el día de la venida del Señor, cuando venga de los cielos con gloria y en busca de todos los santos: Felipe, uno de los doce apóstoles, que reposa en Hierápolis con dos hijas suyas, que llegaron vírgenes a la vejez, y otra hija que, después de vivir en el Espíritu Santo, descansa en Éfeso. Y además está Juan, el que se recostó sobre el pecho del Señor y que fue sacerdote portador del pétalon, mártir y maestro; éste reposa en Éfeso. Y en Esmirna, Policarpo, obispo y mártir. Y Traseas, obispo asimismo y mártir, que procede de Eumenia y reposa en Esmirna. ¿Y qué falta hace hablar de Sagaris, obispo y mártir, que descansa en Laodicea, así como del bienaventurado Papirio y de Melitón, el eunuco, que en todo vivió en el Espíritu Santo y reposa en Sardes esperando la visita que viene de los cielos el día en que resucitará de entre los muertos? Todos éstos celebraron como día de Pascua el de la luna decimocuarta, conforme al Evangelio, y no transgredían, sino que seguían la regla de la fe. Y yo mismo, Polícrates, el menor de todos vosotros, (obro) conforme a la tradición de mis parientes, a algunos de los cuales he seguido de cerca. Siete parientes míos fueron obispos, y yo soy el octavo, y siempre mis parientes celebraron el día cuando el pueblo desterraba el fermento. Por lo tanto, hermanos, yo, con mis sesenta y cinco años en el Señor, que he conversado con hermanos procedentes de todo el mundo y que he recorrido toda la Sagrada Escritura, no me asusto de los que tratan de impresionarme, pues los que son mayores que yo han dicho: Hay que obedecer a Dios más que a los hombres. Podría mencionar a los obispos que están conmigo, que vosotros me pedisteis que invitara y que yo invité. Si escribiera sus nombres, sería demasiado grande su número. Ellos, aun conociendo mi pequeñez, dieron su común asentimiento a mi carta, sabedores de que no en vano llevo mis canas, sino que siempre he vivido en Cristo Jesús.<sup>94</sup>

Como se puede ver con esta carta, las Iglesias de Asia a fines del siglo II pretendían continuar con la fecha pascual judía del 14 de Nisán. Víctor I (189-199) tomó la decisión de la excomunión de los cristianos que seguían observando la fecha pascual judía, que a partir de ahora se denominarían con el nombre de “cuartodecimanos”. Estos cristianos cuartodecimanos resistirán las presiones romanas y San Atanasio nos informa que en la época del Concilio de Nicea (325) aún todas las congregaciones cristianas de Siria, Cilicia, Mesopotamia celebraban la Pascua junto con los judíos.

En medio del debate entre Víctor I de Roma y Policrates de Éfeso se encontraba San Ireneo de Lyon quien intentaba por todos los medios conciliar ambas posiciones, recordemos que Ireneo era oriundo del Asia y por lo tanto había manifestado en su juventud su adhesión a la fecha pascual judía, y luego como jefe de la Iglesia de Lyon se unió a la pretensión romana. Ireneo de Lyon disuadió enérgicamente a Víctor I de la excomunión de las iglesias orientales pidiéndole a Roma que respetara la antigua costumbre judía de las congregaciones cristianas orientales. Y le escribió Ireneo a Víctor :

<sup>94</sup> Ernesto Renán: *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo* [Buenos Aires: Ediciones Antonio Zamora], 1964, p. 91-92.

Si los ancianos que antes de Sotero presidieron a la Iglesia que tú ahora conduces, queremos decir, Pío, Higino, Telesforo, Sixto, no observaron la pascua judía y no permitieron tampoco observarla a las personas que les trataban; pero, a pesar de no observarla de ninguna manera, ellos no guardaban menos la paz con los miembros de las iglesias que la observaban, cuando éstos llegaban a ellos, a pesar de que esa observancia, en medio de gentes que no la observaban, ofrecía el contraste más sorprendente. Jamás fue alguno rechazado por este motivo; antes por el contrario, los antiguos que te han precedido, los cuales, repito, no la observaban, enviaban la eucaristía a las iglesias antiguas que la observaban. Y cuando el bienaventurado Policarpo vino a Roma bajo Aniceto, los dos se dieron ante todo a besar la paz; ellos tenían entre sí algunas pequeñas dificultades; en cuanto a este punto, no lo hicieron objeto de discusión. Porque ni Aniceto intentó persuadir a Policarpo de que abandonase una práctica que siempre había guardado y que él poseía de sus relaciones con Juan, el discípulo del Señor, y con los otros apóstoles, ni Policarpo pretendió atraerse a Aniceto, diciendo que debía observar la costumbre de los antiguos que le habían precedido. En ese estado de cosas, ellos comunicaron el uno con el otro y, en la Iglesia, Aniceto cedió a Policarpo la consagración eucarística con el fin de honorarlo, y se separaron el uno del otro en plena paz, y fue constatado que tanto los observantes como los no observantes, cada uno por su parte estaban concordes con la Iglesia universal.<sup>95</sup>

Es importante la carta de San Ireneo de Lyon porque podemos ver allí que según el autor la tradición de la no-observancia romana no aparece con Pío I (140-155) sino que se remonta hasta San Sixto I (115-125). ¿Pudo ser Sixto I quien modificara la fecha pascual judía en Roma?

Lo que sabemos seguramente es que aquellos que dirigieron la Iglesia cristiana en Roma y tenían orígenes judíos como Clemente ben Yehudá (90-99) y Evaristo (99-107) (ambos obispos romanos tenían padres judíos, no sabemos el origen de sus madres) observaban la fecha pascual judía del 14 de Nisán. Y si Ireneo de Lyon remontaba el cambio de la observancia judía hasta Sixto (115-125) es que fue posible que el propio Sixto abandonara la observancia judía. ¿Cuáles pudieron ser los motivos para fundamentar el cambio de la observancia?

En el caso de Sixto I éste fue contemporáneo con la segunda guerra judía contra Roma entre el 114 y el 117 y esta guerra tuvo una característica especial frente a las otras dos guerras judías (la primera del 66-70 y la tercera del 132-135), porque la guerra judía contra Trajano del 114-117 fue una rebelión judía internacional.<sup>96</sup>

Fue posible entonces que los primeros intentos de independencia “cristiana” en Roma se encontraran probablemente en esta segunda guerra judía internacional, y que cuando estalló la tercera entre el 132 y el 135 el trabajo de independencia ya fue indudablemente una tarea organizada.

Si tomamos el gobierno de Sixto I (115-125) o el de Pío I (140-155) lo cierto es que entre los años 115 y 155 Roma decidió modificar la antigua fecha pascual judía del 14 de Nisán. Y que entre los años 180 y 190 Ireneo de Lyon decidió pasarse de la antigua práctica judía a la romana. Sin embargo, las resistencias para sostener la fecha judía continuaron. Mientras tanto un sacerdote romano de nombre Blasto intentó restablecer en muchas congregaciones cristianas de la ciudad capital del Imperio la antigua fecha pascual judía.

A principios del siglo III el escritor cristiano Hipólito (217-235) situó a los cuartodecimanos entre los herejes de la Iglesia. Poco faltó para que la Iglesia a fines del siglo II se dividiera en dos partes, entre Occidente y el Oriente, y fue la labor de reconciliación de Ireneo de Lyon lo que salvó a la Iglesia del cisma.

Por supuesto, Roma durante todo el siglo III continuó su propaganda a favor del cambio de la fecha pascual judía y encontramos a principios del siglo IV aun grandes congregaciones cristianas que conmemoraban la Pascua cristiana observando el calendario judío.

Podemos ver como el montanismo (un cristianismo profético aparecido en Frigia en el siglo II),

95 Ernesto Renán: *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo* [Buenos Aires: Ediciones Antonio Zamora], 1964, p. 93.

96 Explico esta segunda guerra judía en mi obra *Las raíces judías del cristianismo* [Buenos Aires: Futurum], 2002, pp. 183-187.

continuaba la práctica de la fecha hebrea del 14 de Nisán. Recordemos que un importante teólogo y filósofo cristiano como Tertuliano (160-220) fue montanista y observante de la fecha pascual judía del 14 de Nisán. Así que podemos encontrar muchísima resistencia de la antigua ortodoxia cristiana (cercana a sus orígenes judíos) que no estaba dispuesta a abandonar el día lunar del 14 de Nisán.

Para Roma, sin embargo todo cristiano que observará la fecha pascual judía quedaba fuera de la comunión de la Iglesia cristiana, a pesar de esto no podemos saber cuántos siglos perduró la antigua fecha judía en muchas de las congregaciones cristianas.

Un dato muy curioso de la carta de Ireneo de Lyon es que escribió que las iglesias que recordaban la fecha pascual judía eran las más antiguas. Indudablemente las más antiguas congregaciones cristianas fueron originalmente comunidades judeo-mesiánicas.

Es importante comprender que la controversia pascual fue un proceso clave para que el cristianismo pudiera lograr la independencia definitiva del judaísmo. Podemos decir, que para fines del siglo II el cristianismo fue una religión independiente de su matriz, y que durante el siglo III se expandió hasta alcanzar el dominio político del Imperio Romano en el siglo IV.

La cristianización del Imperio Romano demostró que un judaísmo universal sin el componente nacionalista terminó triunfando espiritualmente. Gran parte del judaísmo helenístico de la diáspora romana estaba necesitado de un movimiento pro-judío no-nacionalista, y el mesianismo judío del cristianismo les ofreció a estos hebreos diaspóricos lo que necesitaban. Esta postura la expuso magistralmente el investigador Rodney Stark (Princeton, 1996) cuando dice:

Es el momento ahora de aplicar lo dicho anteriormente a la cuestión de cómo, dadas las circunstancias, fue probable que los judíos helenizados en la diáspora respondieran positivamente al cristianismo cuando éste se presentó entre ellos. Ampliaré esta idea puesto que, dado que existía un amplio parecido entre la situación de los judíos helenizados de la época del Nuevo Testamento y la de los judíos emancipados del siglo XIX, podemos esperar que lo atrajo a los judíos helenizados hubiera sido algo análogo al movimiento reformista.

Es importante tener en cuenta de qué manera estos judíos helenizados de la diáspora excedían enormemente en número a los que vivían en Palestina. Johnson (1976) sugiere que había un millón de judíos en Palestina y cuatro millones fuera, mientras que Meeks (1983) calcula la población de la diáspora entre cinco y seis millones. Vale la pena señalar también que los judíos helenizados eran principalmente urbanos como lo fueron los primeros cristianos fuera de Palestina. Finalmente los judíos helenizados no eran una minoría empobrecida; habían salido de Palestina a lo largo de los siglos en busca de oportunidades económicas. En torno al siglo I los grandes barrios judíos en centros importantes como Alejandría eran conocidos por su riqueza.

A la vez que construían comunidades urbanas prósperas y populosas dentro de los centros más importantes del Imperio, los judíos habían adaptado su vida en la diáspora de tal forma que se convirtieron en entidades marginales respecto al judaísmo de Jerusalén. Ya en el siglo III a.C. su dominio del hebreo había decaído hasta tal punto que la Torá había tenido que ser traducida al griego (Greenspoon, 1989). En el proceso de traducción, no sólo palabras griegas sino puntos de vista helénicos se deslizaron en la versión de los Setenta. De este modo, Éxodo 22, 27 fue traducido como “No blasfemarás contra los Dioses”, lo que Roetzel (1985) interpreta como un gesto de acomodación a los paganos. En cualquier caso, los judíos fuera de Palestina, leyeron, escribieron, hablaron, pensaron y celebraron sus oficios litúrgicos en griego. De entre las inscripciones encontradas en las catacumbas judías de Roma, menos del 2% estaba en hebreo o arameo; el 74% en griego y el resto en latín (Finegan, 1992, 325-326) Muchos judíos de la diáspora utilizaban nombres griegos y habían incorporado mucho de la ilustración griega a sus perspectivas culturales, tal como los judíos emancipados habrían de reaccionar a la Ilustración en el siglo XVIII. Además, muchos judíos helenizados habían abrazado algunos elementos del pensamiento religioso pagano. En suma, una gran cantidad de ellos no era ya judía en sentido étnico, y sólo era parcialmente judía en lo religioso. (Goldenstein, 1981; Frend 1984; Green 1985)

Más tampoco eran griegos esos judíos, pues el judaísmo no podía fácilmente separarse de la etni-

ciudad intrínseca de la ley mosaica. La Ley situaba en lugar aparte a los judíos tanto en el siglo I como en el siglo XIX, y les prohibía participar plenamente en la vida ciudadana (Hengel, 1975). En ambas épocas los judíos se hallaban en la inestable e incómoda posición de la marginalidad social. Como señala Tcherikover, los judíos helenizados piadosos consideraban degradante vivir entre los griegos y abrazar su cultura, pero al mismo tiempo les molestaba permanecer encerrados en el ghetto espiritual y ser considerados como bárbaros. El mismo investigador subraya la urgente necesidad de un compromiso, una síntesis, que permitiera al judío seguir siendo judío, y a la vez ser capaz de reclamar su total incorporación a la selecta sociedad de los griegos. (1958, 81)

Tal vez los denominados “Temerosos de Dios” puedan ayudarnos a revelar las dificultades que los judíos helenizados percibían ante las imposiciones étnicas de su propia religión. El judaísmo había atraído hacía tiempo a “compañeros de ruta” gentiles, que encontraban una satisfacción intelectual en las enseñanzas morales y en el monoteísmo de los judíos, pero que no deseaban dar el paso final de vivir bajo la ley mosaica. Estas personas fueron los “temerosos de Dios”. Para los judíos helenizados que tenían problemas sociales e intelectuales con la Ley, los “temerosos de Dios” pudieron haber sido fácilmente un modelo alternativo bastante tentador, un judaísmo enteramente griego, un judaísmo que el rabino Holdheim podría haber juzgado apropiado para las nuevas circunstancias y condiciones de vida. Pero los “temerosos de Dios” no fueron un movimiento. Los cristianos sí lo fueron.<sup>97</sup>

Estamos completamente de acuerdo con Rodney Stark en esta exposición. Aunque no nos encontramos compartiendo el mismo análisis cuando dice luego expresamente:

Quando el Consejo Apostólico (Hechos de los Apóstoles, 15) decidió no requerir que los conversos al cristianismo observaran la Ley, crearon una religión libre de rasgos étnicos.<sup>98</sup>

¿Y por qué motivos nos estamos de acuerdo con este análisis de Stark? Porque, como ya hemos visto en la primera parte de este trabajo de investigación, el Consejo Apostólico era totalmente judío y no pretendía la conversión al cristianismo sino la difusión de las siete leyes de Noé de la propia Torá a los gentiles, sin la exigencia de la circuncisión.

En otras palabras, la difusión organizada de las campañas a los gentiles de la fe mesiánica se realizó sobre la base de las leyes de Noé de la misma Torá, y estos Temerosos de Dios provenientes del mundo gentil observando exclusivamente las Leyes de Noé absorbieron a los judíos helenizados que seguramente tampoco ya observaban todas las exigencias de la Torá.

Miles de judíos helenizados casados con gentiles observantes de las siete de leyes de Noé, otros judíos helenizados unidos endogámicamente entre sí pero altamente asimilados a las costumbres del entorno, y miles de gentiles de adherentes (dentro de las sinagogas) fueron la base sociológica del nacimiento del cristianismo posterior.

Todos aquellos que emocionalmente se sentían dentro del judaísmo pero que se habían incorporado dentro de la unidad religiosa que ahora pretende el movimiento fariseo del Concilio de Yabne del año 80.

Después de la destrucción del Templo de Jerusalén los debates interjudíos debían quedar reducidos al entorno erudito, pero el pluralismo judío desaparecerá de la escena histórica. Saduceos y esenios serán grupos que ya no funcionarán porque estaban destruidos o altamente debilitados a consecuencia de la primera guerra contra Roma del 66-70.

Vamos exponer una importante argumentación sobre el asunto que estamos tratando escrito por Rodney Stark pero también veremos una crítica de este autor que no compartimos, porque el citado investigador mezcla dos temas que no logra comprender adecuadamente.

Stark (1996) critica a Fred (1984) cuando expone que este último no explica su argumentación, y

97 Rodney Stark: *La expansión del cristianismo* [Madrid: Trotta], 2009, pp. 61-63.

98 Ídem, ib., 63.



dice:

De este modo sale a luz la cuestión álgida: ¿Qué justifica la presunción que las poderosas fuerzas sociales que lograron inicialmente una respuesta tan favorable en las comunidades de la diáspora se volvieran repentinamente inoperantes? Fred afirma que entre los años 145 y 170 hubo un cambio importante, por el cual el cristianismo abandonó sus conexiones judías (1984, 257). Pero no dice como lo sabe, ni tampoco explica cómo ocurrió ese cambio y por qué. No hay nada en las proposiciones sociológicas examinadas anteriormente que justifique un repentino cambio en los patrones de reclutamiento de fieles, ni tampoco un ejemplo concreto que citar. Es cierto que los modelos sociológicos son falibles, pero no debemos desecharlos sin una causa justificada. Una causa adecuada en este caso para preferir lo que nos ha sido dado sobre el conocimiento sociológico será la persuasiva evidencia histórica de que la conversión judía se agotó alrededor del siglo II, y que el cristianismo judío fue absorbido por el mar de conversos gentiles.

No encuentro en las fuentes un argumento convincente que señale que la misión hacia los judíos terminará de esta manera. Por el contrario, los textos pertinentes parecen, sorpresivamente (para mí), un buen sustento de mis perspectivas revisionistas, que son también compatibles con las interpretaciones de Georg Strecker (1971). Antes que nada, los historiadores reconocen que ni la gran “Guerra judía” ni la revuelta de Bar Kokhba tuvieron un impacto realmente serio en la mayoría de las comunidades judías de la diáspora. Estos conflictos trajeron destrucción y despoblaron Palestina, pero su “significación para las comunidades de la diáspora fue mínima” (Meeks y Wilken, 1978). Si es así, ¿Por qué debemos asumir entonces que uno de estos conflictos hizo que se cortaran las relaciones entre las comunidades judías y las cristianas? En verdad, la destrucción del Templo y la del centro del judaísmo “étnico” ¿No pudieron en realidad haberse sumado a la creciente debilidad de la ortodoxia tradicional en la diáspora, y de este modo haber acrecentado el atractivo potencial del cristianismo?<sup>99</sup>

Tengo que hacer aquí dos importantes críticas a la exposición de Stark (1996):

Primera. La defensa de la tesis de Fred (1984). Este autor defiende que entre los años 145 y 170 se desarrolla la división consciente del cristianismo del mundo judío, como nosotros hemos demostrado. Por lo tanto, lo que Fred no demostró (según la interpretación de Stark) nosotros entendemos humildemente que lo hemos demostrado, es decir, durante el siglo II, y sobre todo durante la segunda mitad del siglo II los obispos romanos realizaron un trabajo especializado en cortar las conexiones con el judaísmo. Ahora bien, ¿Dónde está (para nosotros) el problema en el análisis histórico de Stark? Stark confunde el trabajo de Roma durante el siglo II con el cristianismo oriental altamente judaizado que continuaba expandiéndose y convirtiendo a judíos helenizados. Es decir, el cristianismo oriental que era “ortodoxo” (y como se ha visto en la controversia pascual sostiene elementos judíos contra la posición reformista de Roma) no impedía que las congregaciones cristianas del Oriente, por otra parte, mayoritarias, absorbieran a los judíos helenizados durante el siglo III como expone Stark. De todos modos, el ingreso de judíos helenizados bien entrado el siglo II y todo el siglo III no alteraba el trabajo de división consciente que hacían los jefes de la Iglesia en Roma. Lo que debemos explicar claramente es que (como dice Fred), el cristianismo se alejó del judaísmo claramente entre los años 145 y 170, y nosotros lo hemos probado en este trabajo de investigación. ¿Por qué Stark mezcla los dos temas como si fueran un solo asunto? Porque entiende que no podía comenzar la ruptura si tantos judíos helenizados ingresaban al movimiento cristiano. Si el cristianismo ya era muy diferente del judaísmo en el siglo III, la pregunta de Stark es por qué motivo seguían ingresando judíos helenizados. Y la respuesta es contundente: porque el cristianismo oriental mantenía muchas prácticas judaizantes que permitían a los judíos helenizados no percibir una distancia más larga entre ambas confesiones. Los mismos ebionitas (judíos observantes de la Torá) continuaban existiendo en la comunidad de Je-

99 Rodney Stark: *La expansión del cristianismo* [Madrid: Trotta], 2009, pp. 66-67.

rusalén y además existían cientos de congregaciones cristianas con un alto componente de elementos judíos. Sin embargo, este fenómeno fue independiente de las exigencias de reforma de la Iglesia en Roma. Es allí donde la Iglesia es consciente de un cristianismo diferente de su matriz judía a principios del siglo II y a mediados del mismo siglo lleva a los hechos, lo que indudablemente eran ideas en evolución (como ejemplo exponemos la Epístola de Bernabé, que tiene ya ciertos ataques al judaísmo y data del 120, etc.). Así que podemos decir, que mientras muchos miles de judíos helenizados seguían ingresando durante el siglo III (en coincidencia con Stark) no por ello se detuvo el modelo de ruptura cristiana con el judaísmo que impulsaba Roma (coincidiendo con Fred).

Segunda. Stark cita a dos autores como Meeks y Wilken (1978) donde ellos están convencidos de que las dos guerras judías del 66/70 y del 132/135 no influyeron sobre el judaísmo diaspórico. El Dr. Stark se saltea la segunda guerra judía internacional contra Trajano del 114/117 que diezmó todas las congregaciones judías de la Isla de Chipre, gran parte de Asia Menor, Alejandría y la Cirenaica. Por otra parte, como es posible que Stark diga que no afectaron estas guerras judías si hemos visto que el obispo Telesforo es llevado al martirio en el año 136 por ser jefe de un grupo judío. Es más, podemos ver que al principio del Dialogo con Trifón Justino escucha el debate sobre la situación nacional de Judea y él no entra en temas judíos. Esto nos lleva a pensar claramente que la no intromisión de Justino (150) en los asuntos “judíos” fueron en realidad los problemas políticos de Judea al finalizar la tercera guerra judía y así Justino pudo demostrar al ambiente gentil que leería la obra que el cristianismo no se encontraba involucrado en la política anti-romana del judaísmo nacional. Por otra parte, los judíos helenistas que leyeran la obra de Justino podían sentirse bien representados por la omisión política del cristianismo en la cuestión nacional. Hay evidentes pruebas históricas y teológicas que el cristianismo hizo un esfuerzo consciente durante el siglo II de “desjudaización” del movimiento mesiánico para anular las razones políticas del judaísmo nacional.

Stark, además, presenta el tema de Marción del 144 como la prueba de cuán judío era el movimiento cristiano en el siglo II, pero también el marcionismo se puede traer como una evidencia contraria, por la cual podemos ver como ya muchos de los gentiles incorporados pretendían la desjudaización radical del cristianismo. Lo que sí es evidente que el cristianismo moderado romano que no anuló el AT en favor del NT como lo exponía Marción del Ponto se debía indudablemente a la fuerte presencia de elementos judíos en el siglo II dentro del cristianismo, en este punto coincidimos con Stark.

Los judíos helenistas y los Temerosos de Dios pretendían una religión judía sin las observancias estrictas de la Torá, cuando Jacobo ben Alfeo (50) explicaba que la misma Torá contiene “exigencias mínimas” (las siete leyes de Noé), entonces se difundía por todas las sinagogas de la diáspora este marco legal. Las leyes de Noé eran una herramienta para muchos rabinos que permitía un estado intermedio antes de la conversión total del sujeto al judaísmo. Sin embargo, dada la necesidad del judaísmo helenístico de rebajar las observancias de la Torá, miles de judíos asimilados a la cultura griega junto a los Temerosos de Dios, comenzaron a cumplir los mínimos legales de la Torá. Así que esta práctica que estaba diseñada exclusivamente dentro de la teología judía por los gentiles no-judíos permitió que los judíos helenizados altamente des-judaizados también tomaran esta vía legal.

El judaísmo, por su parte, “nacionalizó su religión” al insistir en las observancias máximas de la Torá, de modo que la religión judía preservó la identidad nacional del pueblo de Israel a lo largo de la historia.

El mesianismo judío del cristianismo posterior al rebajar las observancias rituales de la Torá a los mínimos legales de las leyes de Noé y luego al rebajar todas las leyes vinculadas a la Torá en el siglo II a través de la alegorización radical, llevó al cristianismo a la universalización de un judaísmo moral sin las exigencias de la Torá.

Si las observancias de la Torá eran eternas, eterna era también la identidad del pueblo judío, pero si la “Era Mesiánica” anulaba las observancias de la Torá, el mesianismo judío podía legalmente

rebajar las observancias máximas a las observancias mínimas de las siete leyes de Noé. El gran interrogante que no responde claramente la teología (y que dejó abierto el problema que dio lugar al nacimiento del cristianismo) sería: ¿Las exigencias legales de la Torá continuarían existiendo en la era mesiánica? Porque si en la era mesiánica esas exigencias legales desaparecieran entonces ¿Cómo se mantendría la identidad nacional del pueblo judío en la era mesiánica? ¿O en la era mesiánica la identidad nacional judía sería sostenida por otro elemento que no alcanzamos a comprender hoy pero que no se vincula con las observancias máximas de la Torá? Sea como sea el futuro histórico, lo cierto es que ante el mesianismo militante y universalista del judío de Tarso, la identidad judía podía correr peligro. Así el pueblo judío a partir del siglo II se encerró en la observancia máxima de la Torá agregándole en estos últimos dos mil años mayores observancias con el fin de asegurar la identidad del pueblo de Israel.

Ni el universalismo cristiano ni el universalismo islámico terminaron de destruir al núcleo duro que permaneció fiel durante siglos a la Alianza del Sinaí.

## PARTE 3

### **El siglo III La naturaleza humana o divina del Mesías**

Durante el siglo III el cristianismo naciente enfrentaba dos problemas, y ambos derivados directamente de la teología judía. El primer asunto, fue la naturaleza divina o humana del Mesías y la segunda cuestión que analizaremos será las formas de antijudaísmo resultantes de la independencia teológica cristiana.

## Capítulo 3.1.

### La Naturaleza divina o humana del Mesías

Uno de los problemas que tuvo que afrontar el cristianismo para reconocer su identidad fue la naturaleza del Mesías. Como sabemos la teología judía dejó abierta esta cuestión y siendo que el cristianismo se fundamentaba exclusivamente en el objeto mesiánico en la figura de Jesús, la naturaleza humana o divina terminó siendo la razón fundamental de las controversias religiosas internas de la nascente religión.

Si dentro del judaísmo los debates se centraron en la aplicación de la Torá, como podemos percibir en el texto de los Evangelios, donde el rabino de Nazaret se encontraba debatiendo con otros grupos fariseos la mejor interpretación de la Torá, ahora el problema del cristianismo ya no sería la mejor interpretación de la Torá, sino que el objeto de interpretación sería el Mesías y su naturaleza.

Por supuesto que Jesús no dejó en claro este asunto porque su principal tema fue la mejor interpretación ética del texto de la Torá.

Aquí se abren varias preguntas:

1. ¿Por qué no existió debate del tema mesiánico en el siglo I y en el siglo II?
2. ¿Cuáles fueron los ejes centrales de este debate?

En primer lugar, podemos decir que el debate mesiánico en los siglos I y II no existía porque la concepción mesiánica judía se fundamentaba en que el Mesías tenía algún grado de divinidad pero que era esencialmente humano.

Ahora bien cuando “el asunto mesiánico” se mezcló con el tema de la Merkabá apareció el problema de la divinización o no-divinización del Mesías.

En realidad nosotros partimos de una hipótesis original dentro de las investigaciones. El mesianismo dentro del judaísmo fariseo surgió para resolver el antropomorfismo divino del Dios de la Merkabá y así a través del mesianismo (como hemos explicado en su oportunidad), anular la característica divina del Dios de la Merkabá.

Se des-divinizó al Dios de la Merkabá y se lo mesianizó. Si el mesianismo fue utilizado con el objetivo de neutralizar la divinidad del Dios de la Merkabá a través de la idea angelical (Metatrón, Enoc, etc.) cuando el cristianismo a través del “Logos” del judaísmo helenístico deseaba buscar en el texto literal la intermediación mesiánica se encontró con el Dios de la Merkabá.

Entonces cuando se “descubrió” el carácter divino literal del Dios de la Merkabá, en vez de utilizar el mesianismo como elemento de neutralización de la divinidad como hizo el judaísmo fariseo, mezcló el mesianismo con la divinidad, llegando a un punto sin retorno: ¿Era el Mesías Dios o era



humano o era mitad/Dios y mitad/humano?

Todos los problemas cristológicos del cristianismo entre los siglos III y IV se derivaban directamente de la amalgama que hacía el nuevo movimiento religioso de dos elementos provenientes del judaísmo, la idea del Mesías y la Merkabá. Si el Mesías conducía la Merkabá, ¿el Mesías que era humano, al mismo tiempo no era divino?

El mesianismo judío clásico aseguraba que el Mesías era un ser humano. Pero cuando el fariseísmo quería neutralizar la divinidad del Dios de la Merkabá y lo mesianizó entonces fue el mismo judaísmo fariseo el que ponía en duda la humanidad o la divinidad del Mesías.

No fue el cristianismo entonces en su asimilación al mundo pagano el que trajo el problema divino del Mesías, sino que un problema no resuelto del judaísmo con relación a la naturaleza del Dios de la Merkabá.

El judaísmo fariseo dejó abierta una contradicción evidente entre la humanidad del Mesías de los textos proféticos y la divinidad del Dios de la Merkabá. Pero como el judaísmo fariseo deseaba neutralizar la divinidad del Dios de la Merkabá entonces lo “mesianizó” todo. Por lo tanto, si a través de la interpretación farisea el judaísmo rabínico trabajaría la mesianización del texto del AT, el cristianismo que definía la identidad del Mesías en la figura de Jesús lo único que debía realizar era reemplazar todas las interpretaciones mesiánicas del fariseísmo por la figura de Jesús. Toda la mesianología del judaísmo permitió crear la cristología. No existe cristología exclusiva del cristianismo si no comprendemos el problema del mesianismo dentro del judaísmo fariseo y la unión de este tema con el asunto de la Merkabá.

Sospecho que el tema del Maase Merkabá quedó restringido a los alumnos más avanzados del gnosticismo judío (la cábala) porque quien descubría y profundizaba sobre este asunto no solamente encontraría las contradicciones dentro del cristianismo, sino también en el judaísmo fariseo.

El cristianismo y el judaísmo rabínico eran aliados inconscientes en la estructuración identitaria de ambas religiones como lo explica magistralmente Boyarín en una de sus obras.

Sin embargo, es mi opinión que fueron algo más que aliados porque ambos tuvieron dos objetivos que violaban el texto literal por la interpretación:

1) El judaísmo fariseo mezcló el tema del Dios de la Merkabá con el Mesías. Y esto fue inevitable para derrotar por completo al antropomorfismo divino que aparece en el texto. El fariseísmo llevó al extremo la abstracción de la Divinidad y este fue su objetivo al mesianizar el asunto de la Merkabá. El judaísmo fariseo buscaba la máxima abstracción.

2) El cristianismo encontró en la contradicción del fariseísmo una fundamentación de la divinidad del Mesías dentro del asunto de la Merkabá que le permitió accesoriamente difundir el mensaje entre los gentiles. El cristianismo giró hacia el otro lado, y volvió a divinizar al Dios de la Merkabá pero manteniendo el mesianismo del judaísmo fariseo al mismo tiempo, y aunque esto llevó a las controversias cristológicas, toda divinización del Mesías le permitió llegar a millones de gentiles. El cristianismo buscaba la divinización del Mesías.

Y lo cierto y paradójico es que ambos abrevan en las mismas fuentes. Al tocar el asunto de la Merkabá para mesianizarlo el judaísmo fariseo logro la máxima abstracción de la Divinidad.

Probablemente la idea del Mesías estaría a la altura de un Enoc o un Elías, cierta clase de humanos que alcanzaron la inmortalidad y que se acercaron a cierto tipo de divinidad.

En segundo lugar, el principal objetivo del grupo mesiánico (como ya hemos visto en los capítulos anteriores) se centró durante el siglo II en alcanzar la independencia religiosa del judaísmo.

Realmente la preocupación del naciente cristianismo del siglo II fue dejar de ser judeo-cristianismo para pasar a ser cristianismo a secas. Y el principal objetivo de este periodo histórico no será la naturaleza del Mesías sino el abandono de las prácticas religiosas del judaísmo que vinculaban al grupo con su religión madre. Por lo tanto, podemos concluir que el judeo-cristianismo de los siglos I y II no se preocupó de la naturaleza mesiánica de Jesús porque aún se encontraba dentro del proceso de independencia teológica del judaísmo. Cuando a fines del siglo II el cristianismo alcanzó cierto grado

de autonomía religiosa con relación a su matriz judía, es entonces donde comienzan los debates internos sobre el objeto central de la fe cristiana: ¿Quién fue Jesús de Nazaret como objeto mesiánico?

Si para el propio Jesús lo importante era la mejor interpretación de la Torá y esto lo situaba dentro de la más antigua tradición del judaísmo, y si para Saulo de Tarso, la importancia del Mesías era la de inaugurar una nueva era con la incorporación de los gentiles a Israel, la preocupación del cristianismo en el siglo III no será ni la de Jesús ni la de Pablo.

Al cristianismo del siglo III no le interesaba la interpretación rabínica de Jesús de Nazaret, ni la función salvífica del Mesías de Israel para los gentiles según las enseñanzas paulinas, ahora el problema era ¿Quién era Jesús? Ya no se podía identificar la nueva fe a través de la relación con la observancia o no de la Torá. Es más, la observancia de la Torá terminó siendo la característica distintiva del judaísmo, y por esa razón los ebionitas de Judea fueron considerados como “judíos” hasta el siglo IV. Los ebionitas, los judíos y sus descendientes seguidores de las enseñanzas rabínicas de Jesús se auto-identificaban con el judaísmo. Por lo tanto, lo que no permitía alcanzar la autonomía identitaria del cristianismo era la observancia de la Torá. Todas las enseñanzas de Jesús en términos morales fueron aceptadas, pero las enseñanzas de sus críticas interpretativas del judaísmo fueron utilizadas como herramientas de crítica cristiana al judaísmo. Sobre todo, la preferencia del rabino de Nazaret de que la intencionalidad (*Kavaná*) primaba sobre el ceremonial, fue utilizado por el cristianismo del siglo II (como ya hemos visto) para destruir el ceremonial judío y reemplazarlo por otro ceremonial mesiánico. La crítica de Jesús de Nazaret no fue al ceremonial sino a la utilización corrupta de dicho ceremonial. Son dos temas diferentes que intencionalmente fueron mezclados dentro de la primera teología cristiana que pretendía alcanzar la independencia religiosa.

Me gustaría entonces centrarme en el núcleo duro del debate: ¿Quién fue Jesús?

Los ebionitas<sup>100</sup> desde el siglo I mantenían el concepto más antiguo y ortodoxo, el Mesías era humano y jamás podía ser considerado un Dios. Este mesianismo, fue considerado ya por San Ireneo de Lyon hacia el año 170 como un mesianismo “pobre”. Su pobreza ideológica a ojos del Obispo de Lyon se fundamentaba en que los ebionitas no podían ver la divinidad del Mesías. Estos judíos no podían mezclar aún el concepto del Mesías con el Dios de la Merkabá. El judaísmo fariseo del siglo II presentará un problema a la hora de oficializar este concepto de unión Mesías/Merkabá, y como bien sabemos judíos como Elisha ben Abuya se opusieron a mesianizar al Dios de la Merkabá y llegaron a la conclusión binitaria que existían dos dioses. Saulo de Tarso no era binitario en el sentido que la divinidad del Mesías era inferior a la de Dios, dado que el nivel de la Merkabá era inferior al infinito divino, pero aquellos gentiles que no conocían las sutilezas del pensamiento judío no podían comprender la diferencia. Eran los judíos gnósticos<sup>101</sup> los que profundizaron esta diferencia entre la divinidad absoluta y la divinidad inferior del Dios de la Merkabá. Indudablemente esta era la posición de Pablo, sostener un monoteísmo estricto (que le permitía no ser expulsado de las sinagogas) con la concepción del Mesías en el nivel del Dios de la Merkabá. Sin embargo, del monoteísmo al

100 Me gustaría diferenciar a los ebionitas de los judaizantes, porque lamentablemente en muchas obras estos dos grupos se mezclan. Los ebionitas son aquellos judeo-cristianos que observando la Ley de Moisés no obligaban a los gentiles a observar, simplemente exigían a los gentiles el cumplimiento de las siete leyes de Noé (Decreto Apostólico del año 50). En cambio, los judaizantes, son aquellos judeo-cristianos que observaban como los ebionitas la Ley de Moisés pero que pretendían la conversión de los gentiles al judaísmo observando toda la Torá. Los judaizantes y los ebionitas observaban ambos la Torá, sin embargo, en relación a los gentiles ambos aplicaban dos tipos de legislación diferente, los judaizantes entendían que los gentiles para creer que Jesús era el Mesías debían convertirse al judaísmo y observar toda la Torá, por lo que los gentiles debían circuncidarse para adherirse al pueblo judío, mientras que los ebionitas permitían a los gentiles solamente observar las leyes de Noé, que eran las leyes de extranjería de la Torá. Tanto los ebionitas como los judaizantes rechazaban el judaísmo universal/mesiánico de San Pablo. Los ebionitas rechazaban a Pablo porque no admitían su cartas dentro del Canon, solamente admitían el Evangelio de Mateo, los judaizantes no admitían a Pablo porque ellos entendían que si los gentiles se integraban dentro de las sinagogas debían convertirse al judaísmo en forma integral.

101 Los que fueron denominados posteriormente como *mekubalim* o cabalistas.

binitarismo había un paso, y ese paso se podía realizar cuando un teólogo ignoraba el grado inferior de divinidad del Dios de la Merkabá en la concepción judía.

Los gentiles que ingresaron al cristianismo en el siglo II ya no podían diferenciar la naturaleza divina del Dios de la Merkabá con la del Mesías, porque no tenían el suficiente conocimiento del gnosticismo judío (la cábala). Es más, tampoco pudieron obtener este conocimiento porque el judaísmo fariseo al no resolver este asunto teológico de primordial importancia lo dejó abierto al debate. Aún hoy es confusa la idea de la naturaleza que tendrá el Mesías esperado por el judaísmo, es decir, que niveles de divinidad y que grados de humanidad tendrá, en cambio, siendo para el cristianismo su objeto de culto, no había alternativa que tratar el tema mesiánico hasta cerrarlo dogmáticamente.

En realidad, el conocimiento de la naturaleza divina de Dios y del Mesías quedaron encerrados dentro de los dos grandes misterios de la cábala judía: El Maase Bereshit (El misterio de la Creación) y el Maase Merkabá (El Misterio del Carro celestial).

El primer tema “el Maase Bereshit” lo he estudiado en mi segunda tesis doctoral en Antropología<sup>102</sup> (octubre de 2012), y el segundo tema “el Maase Merkabá” y su relación con el nombre divino lo estoy estudiando en estos momentos.

Podríamos intentar establecer las diferencias entre los grupos cristológicos del siglo III a partir de la consideración del título con el que fue designado Jesús. Todos los grupos estaban de acuerdo para autodefinirse como “cristianos” ya que proclamaban que Jesús era el Mesías.

Cualquiera que afirmara que fue un rabino, un gran rabino, un profeta, o un excelente profeta, todos ellos no podían ser considerados parte del cristianismo.

Se es cristiano quien considera a Jesús como el Mesías, y quien acepta que regresará.<sup>103</sup>

Ahora bien, el primer problema es la delimitación de la identidad de los ebionitas (que hoy plantea el mismo problema con los llamados judíos mesiánicos). El judaísmo acepta como judío quien es hijo de madre judía o quien observa los mandamientos de la Torá. Hay pues, dos definiciones básicas. Si se es hijo de madre judía a pesar de ser idolatra tal persona sigue siendo judía, y si se observa la Torá a pesar de afirmar que el Mesías ha llegado a Israel también se es judío. Elisha ben Abuya era judío y aunque cayó en el binitarismo diciendo que había dos dioses nunca fue considerado como no-judío, ya que era hijo de madre judía. Esto nos lleva a la conclusión que en el pueblo de Israel las ideas religiosas nunca delimitaron la identidad del grupo sino que fue siempre la pertenencia genealógica nacional o la conversión al judaísmo.

La contradicción de la conversión al judaísmo se encuentra en este punto, es una conversión religiosa para ingresar en un grupo nacional que no es definible por sus ideas religiosas.

Es decir, una persona gentil puede pasar un examen rabínico y convertirse al judaísmo, y por supuesto se le pide que no coma comidas impuras y si luego de su conversión las comiera no será excomulgado del judaísmo, porque ya ha ingresado en la nación judía. Los requisitos de entrada al judaísmo son religiosos pero los requisitos de permanencia son nacionales. Cuando una persona gentil es admitida al seno del judaísmo ya es judío para siempre, aunque incumpla todos los mandamientos porque se ha unido a la Nación. Es más, un judío completamente transgresor seguirá siendo judío. Esto provoca una definición nacional que se aleja de las clasificaciones religiosas tradicionales.

102 Mario Javier Sabán: *Maase Bereshit: el Misterio de la Creación* [Buenos Aires], 2013.

103 La ida del regreso de Jesús se tuvo que considerar para poder competir con el mesianismo potencial del judaísmo. Si el cristianismo no hubiera abierto la posibilidad del retorno de Jesús por segunda vez el interrogante cristiano hubiera sido ¿Este mundo esta redimido tal como se encuentra? Y entonces el judaísmo hubiera explicado que no se encuentra redimido porque aún no ha llegado el Mesías prometido. Así fue como el cristianismo como un mesianismo consumado tuvo que abrir una brecha y crear cierta idea de mesianismo potencial que anulará la competencia mesiánica potencial del judaísmo nacional. Es más, la idea central del mesianismo potencial del cristianismo será la desaparición del judaísmo nacional. Se entiende que en la segunda venida de Jesús (Parusía) el judaísmo nacional desaparecerá de la historia. Así podemos decir, que el mesianismo potencial lo poseen tanto el judaísmo nacional como la internacionalización mesiánica del judaísmo (el cristianismo).

Para ingresar al judaísmo se le pide al gentil que se circuncide, pero si un judío hijo de madre judía no se circuncida (aunque está obligado a su cumplimiento) sigue siendo judío porque no puede anularse el carácter nacional. La circuncisión es un rito religioso de acceso a la entidad nacional judía pero no una observancia de pertenencia.

Esto nos conduce a dos problemas dentro de la identidad judía:

1. ¿Qué sucede con el hijo de madre judía que es judío pero ya ha abandonado el judaísmo?
2. ¿Qué sucede con el que observa la Torá y sus mandamientos pero cree que el Mesías ha llegado a Israel?

Intentaremos responder estos casos para que se puedan establecer los problemas de delimitación de la identidad tanto judía como de la identidad cristiana naciente.

1. Vamos a responder al primer caso: Santa Edith Stein, la monja alemana hija de un matrimonio judío que fue asesinada por judía durante la Shoá (1942-1945). ¿Era o no judía? Desde el judaísmo era judía siendo hija de madre judía pero desde el cristianismo era cristiana porque fue bautizada.
2. Vamos a responder al segundo caso: Rabí Akiva observaba la Torá y creyó que Bar Cojba en el año 132 fue el Mesías de Israel y no por ese motivo abandono el judaísmo.

Como se puede ver en estos dos ejemplos, la naturaleza nacional del judaísmo no es renunciable ni por las creencias ni por el mesianismo. Es más, cuando leemos en el texto bíblico la cantidad de veces que el pueblo de Israel cayó en la idolatría no por ese motivo quedaron fuera de la Alianza.

Ahora volvamos al siglo I. Los ebionitas eran judíos, hijos de madres judías, por lo tanto, plenamente judíos para el judaísmo, pero aceptaban a Jesús como el Mesías, y en los mismos términos que Rabí Akiva eran judíos mesiánicos. Alguno podría objetar: mientras sea mesiánico se puede mantener dentro del mundo judío, sin embargo, si comete idolatría (creer que un hombre es Dios) entonces hace Avodá Zara y por lo tanto, queda fuera del judaísmo. Sin embargo, el hijo de madre judía a pesar de hacer idolatría sigue siendo judío. Por lo tanto, la característica clave de la identidad judía es la unión nacional. Quien es hijo de madre judía es nacionalmente judío.

Ahora debemos trabajar otro problema, se es judío como hijo de madre judía pero para ingresar al judaísmo se debe realizar la circuncisión en el caso de los varones. Sin embargo, siendo hijo de madre judía a pesar de no tener practicada la circuncisión la persona sigue siendo nacionalmente judía.

Por todas estas consideraciones, podemos decir que la frontera del judaísmo en su marco de identidad no es la creencia sino dos hechos:

1. Ser hijo de madre judía
2. O convertirse y cumplir los mandamientos de la Torá

Estas dos características son independientes de la creencia mesiánica y la posibilidad de la transgresión por idolatría. La creencia mesiánica no constituye idolatría si la creencia se basa en un Mesías humano. Sin embargo, si el Mesías es divino o es un semi-Dios, entonces se estaría incurriendo en el concepto de idolatría. A pesar de esto, si el judío es hijo de madre judía seguirá siendo judío por su carácter nacional independientemente de sus creencias mesiánicas.

El cristianismo en sus primeros dos siglos de existencia delimitó su identidad por el mesianismo de Jesús, pero en el siglo III intentó delimitar su identidad por la divinización de Jesús. El proceso de divinización de Jesús no fue un problema exclusivamente interno del cristianismo sino una deli-

mitación identitaria con el judaísmo. Si el cristianismo elevaba la figura de Jesús del Mesías humano de los ebionitas al Mesías divino entonces la distancia con el judaísmo era mayor. La divinización del Mesías implicaba la imposibilidad de zonas grises identitarias como los ebionitas, porque estos últimos quedarían identificados dentro del mundo judío. Los ebionitas reclamarían hasta los últimos días su “ortodoxia cristiana”, sin embargo, al no avanzar hacia la divinización completa del Mesías podían ser considerados como judíos por el judaísmo. El judaísmo no podría considerarlos como no-judíos porque eran descendientes de judíos y porque observaban la Torá. El judaísmo fue definido siempre por un modo de existencia nacional y no por una idea dogmática dado que fue el fariseísmo el elemento propulsor de un debate interminable de ideas y abrió el camino para la más alta especulación intelectual de la historia religiosa. El problema identitario del judaísmo será cómo “observa el judío su judaísmo”.

En mi primera tesis doctoral en filosofía (2008) defendida en la UCM Universidad Complutense de Madrid sobre Maimónides he estudiado con cierta profundidad el largo debate de los principios característicos del judaísmo. Este debate fue realmente inútil a pesar de que abarco gran parte de la Edad Media, y es inútil porque el judaísmo no puede ser definido por las ideas. Si yo no creo en ninguno de los 13 principios de Maimónides sigo siendo judío, por lo que, ni Maimónides ni nadie dirá si soy judío o no de acuerdo a mi pensamiento, sino de acuerdo a mi praxis. La necesidad medieval de la teología judía en crear un sistema de creencias (principios de la fe) vino dado por el enfrentamiento interreligioso en el que obligadamente tuvieron que participar los judíos en aquella época. Para demostrar un frente de creencias comunes, muchos pensadores judíos trabajaron la sistematización de las creencias fundamentales del judaísmo.

Si radicalizo el análisis puedo llegar a no tener ninguna praxis y ser judío hijo de madre judía. Esta situación le otorga al judaísmo una particularidad esencial, y es que antes que un sistema religioso es una entidad nacional.

La religión judía es el canal de acceso a la identidad nacional judía, pero el sostén de la identidad nacional no necesita ser religioso. El hereje judío sigue siendo judío y esto otorga una gran libertad de pensamiento, pero la definición identitaria de los límites del judaísmo quedaron monopolizados por los religiosos.

Los religiosos judíos serán (y son lamentablemente) los guardianes de la puerta de entrada que otorga el acceso al judaísmo, pero los judíos dentro de los marcos de identidad pueden ser ideológicamente libres porque ya pertenecen a la identidad nacional judía. Se da la paradoja en el caso del judaísmo que son los religiosos los que han diseñado los límites de la identidad nacional. ¿Será posible para el pueblo judío en el futuro construir un marco de identidad nacional sin la religión? La ideología sionista laica de fines del siglo XIX fue un intento de marcar los límites nacionales fuera del marco religioso, pero siempre el sector religioso mantuvo las riendas de las puertas de acceso al judaísmo. Siendo el movimiento conservador y la reforma, dos movimientos religiosos judíos surgidos dentro de la modernidad, que otorgan acceso a la identidad judía, surgen por primera vez diferentes puertas de acceso al judaísmo, pero todas ellas siguen siendo canales de acceso dentro de un formato religioso.

El judaísmo definió su sistema de ingreso a través del origen genealógico (o por su conversión religiosa en el caso del gentil que pretendiera ingresar), no por su sistema de creencias ni por la práctica sinagoga.

Cada rabino a lo largo de la historia ha debatido intelectualmente todo el edificio teológico del judaísmo, y nadie se escandalizó por ese motivo, hasta existieron pensadores judíos que llegaron a la negación de las bases fundamentales y a pesar de esto, siendo hijos de madre judía, fueron considerados nacionalmente judíos. Esto otorgó una libertad interior dentro del judaísmo muy amplia, el pueblo judío había creado un sistema religioso sin dogmas inmutables. Sin embargo, con la caída del Templo en el año 70 el pluralismo judío en términos teológicos iba en contra del sostén de la identidad nacional.



En el siglo I, en el momento de la máxima expansión de las fuerzas mesiánicas internacionales del judaísmo (a través del judaísmo sinagogal del siglo –I y luego a través del movimiento judeo-cristiano de carácter paulino), las fuerzas nacionales se levantaron contra el Imperio Romano. Los grupos de saduceos y esenios fueron borrados en el siglo I. Simplemente quedaron los fariseos que pasaron de ser la “oposición al Templo” a la autoridad central. Yojanan ben Zakkai fue el rabino que aglutinó a todo el movimiento fariseo y obtuvo el control total del judaísmo.

Todas las energías de las fuerzas mesiánicas internacionales del judaísmo que dieron lugar a la aparición del cristianismo deseaban implantar el monoteísmo dentro del Imperio Romano, y con el paso del tiempo estas fuerzas triunfaron.

Las fuerzas nacionales del judaísmo (el celotismo), perdieron las esperanzas de la reconstrucción estatal en Judea y debieron esperar hasta el año 1948 para crear el nuevo estado judío.

El cristianismo al definirse por la creencia mesiánica porque no operaba dentro de un marco nacional sino de un sistema identitario internacional tenía que definir el marco de su pensamiento, ya que sería la teología cristiana quien definiera al grupo religioso porque el cristianismo nació con la idea religiosa del Mesías.

El judaísmo no nació como idea religiosa sino como una nación que fue expulsada y se autoexilió de Egipto. El nacimiento identitario judío fue nacional y su aspiración mesiánica lo convirtió en internacional. De todos modos, la redención universal propuesta por el judaísmo jamás tendría como objetivo la anulación de la identidad del pueblo de Israel.

La internacionalización mesiánica del judaísmo propuesta por Pablo podía tener dos objetivos:

1. La judaización de los gentiles
2. La gentilización de los judíos

¿Cuántos elementos del nacionalismo judío cedería el pueblo judío para aceptar a los gentiles? ¿Cuántos elementos judíos tendrían que observar los gentiles? Entiendo que la idea de Pablo fue la moderada judaización de los gentiles, a diferencia de los “judaizantes” que pretendían una judaización total de los gentiles con la circuncisión y la conversión formal de los mismos al judaísmo. Fueron los gentiles incorporados al movimiento durante el siglo II quienes no aceptarían ninguna judaización moderada como la propuesta en el Concilio del año 50 y estos teólogos liquidarían las leyes de Noé que impuso esta reunión de los grandes apóstoles de Jesús de Nazaret.

Se dio entonces la paradoja histórica que el judaísmo del siglo II se veía amenazado por un movimiento internacional mesiánico nacido de su seno que ahora pretendía la finalización del pueblo judío como entidad nacional.

Las fuerzas nacionales del judaísmo reaccionaron y se reagruparon, a pesar de las tres guerras contra Roma (66-70) (114-117) y (132-135) en las que fueron derrotados políticamente, los judíos se refugiaron y no desaparecieron de la historia. El judaísmo del siglo II resistió la amenaza pero dos factores lo debilitaron:

1. El Imperio Romano los derrotó políticamente produciendo la pérdida de la reconstrucción estatal por casi 2000 años. A pesar de ello, las fuerzas nacionales del judaísmo a través del interminable estudio de interpretación de las Escrituras resistió formando congregaciones religiosas dispersas (pero compactas) por todos los pueblos de la Europa medieval.
2. El mesianismo internacional judío que se había transformado en una nueva religión (el cristianismo) no solamente había conquistado a todo el judaísmo helenístico de la dispersión, sino que a través del comienzo de su política antijudía comenzará un trabajo para derrotar religiosamente al judaísmo nacional.

Ni el Imperio Romano solo, ni el cristianismo, ni la Iglesia cristiana aliada con el Imperio Romano pudieron terminar de destruir a las fuerzas nacionales del judaísmo. Y al no lograr este objetivo siempre quedaba la posibilidad de leer “judaicamente” las Escrituras (inclusive las del NT).

La sola existencia del pueblo judío representaba para el cristianismo (como representará luego para el Islam) el sostén de la fuente y la raíz de ambos edificios teológicos.

El nacimiento del judaísmo fue nacional y el nacimiento del cristianismo fue religioso. Es por ese motivo, que el judaísmo presentará una resistencia histórica nacional frente a las grandes religiones porque no cederá su religión específica que es la que conforma su identidad nacional. La universalidad mesiánica del judaísmo jamás fue su desaparición nacional, la propuesta mesiánica de Pablo donde los judíos debían mezclarse con los gentiles (porque ya no había judío ni griego) representó el sonido de alarma para las fuerzas nacionales del judaísmo que pretendían sostener la identidad del pueblo judío. Por lo tanto, no podemos decir que el judaísmo se opuso al universalismo mesiánico, porque dicho universalismo mesiánico era (y es) completamente judío, lo que sí se opuso al judaísmo es la interpretación universalista del mesianismo paulino, que pretendía disolver la identidad nacional del pueblo de Israel.

Es probable que la idea paulina haya sido “desnacionalizar” el judaísmo a través de un judaísmo mesiánico internacional, pero lo que sucedió en el siglo II fue la gentilización del judaísmo mesiánico universal de Pablo.

Sin embargo, no creo que Pablo haya sido el traidor de la nacionalidad judía como lo repiten, sin un análisis serio y adecuado, los historiadores del judaísmo del siglo XX, y aún algunos por falta de una minuciosa investigación.

La gran pregunta es: ¿Los gentiles a los que Pablo admitió siguiendo las leyes de Noé del Concilio de Jerusalén del año 50 donde estaban, dentro o fuera de las sinagogas? Cientos de sinagogas del judaísmo del siglo –I ya habían permitido la entrada de los gentiles sin circuncisión y sin observar completamente la Ley de Moisés. Pablo simplemente pretendía regularizar jurídicamente una situación que de hecho ya existía dentro del judaísmo del siglo –I. La pregunta es: ¿Por qué motivos los rabinos del judaísmo de la diáspora admitieron a los gentiles sin circuncisión en el siglo –I? Porque no es Pablo quien los admitió, fueron los judíos helenistas que admitieron a los gentiles dos o tres generaciones antes de la prédica paulina. Por lo tanto, podemos concluir que ya existía un proceso de internacionalización del judaísmo hacia los gentiles con su formal admisión dentro del espacio sinagogal. El problema no lo creó Pablo, fue justamente Pablo el que pretendió otorgarle una solución. Nadie podía pensar que iban a coexistir eternamente dentro de las sinagogas de la diáspora miles de judíos con miles de gentiles sin interrelacionarse entre sí, sin crear matrimonios mixtos y sin tener descendencia. Para la época era urgente regularizar jurídicamente a miles de gentiles, pero también a miles de hijos de matrimonios mixtos pagano-judíos. Pablo con sus interpretaciones rabínicas se propuso regularizar una situación que el judaísmo no tenía definida jurídicamente. Si estos gentiles sinagogales no eran judíos ¿Qué eran? ¿Qué identidad tenían? ¿Qué mandamientos de la Torá debían observar? Pablo reclamó la igualdad de derechos jurídicos a los gentiles sinagogales, y con ello sin quererlo amenazó la identidad del pueblo judío, porque el propio judaísmo creó una legislación paralela sin la observancia completa de los mandamientos. El liberalismo judío de otorgar la salvación a los gentiles provocó la gentilización del judaísmo de la diáspora, y cuando el judaísmo nacional reaccionó cerró las sinagogas al ingreso de los gentiles sin su conversión total al judaísmo.

Las sinagogas liberales que abrieron sus puertas a los gentiles fueron “mesianizadas” y terminaron siendo los primeros núcleos de las congregaciones cristianas del siglo II. La aparición de las primeras congregaciones cristianas permitió que las líneas específicas de la identidad judía se marcaran mucho mejor, ya que los gentiles podían pertenecer a un grupo mesiánico que permitía un ingreso sin la obligación de las observancias de la totalidad de la Ley de Moisés.

El judaísmo nacional cerró sus fronteras para no desaparecer, y a pesar del liberalismo interior en los niveles intelectuales de interpretación se volvió ortodoxo con las puertas de acceso al pueblo ju-

dío, en cambio, el liberalismo de la baja observancia que proponía el cristianismo aumentó considerablemente el número de fieles, pero a partir de fines del siglo II la Iglesia naciente comenzó a pretender poner un “orden ortodoxo” en su sistema de ideas. Al cristianismo se ingresaba muy rápidamente (con gran libertad) y el sujeto aceptaba los dogmas sin debate, en cambio, al judaísmo se debía ingresar muy lentamente (con la observancia total de los mandamientos de la Torá) por lo que el sujeto que ingresaba al marco de la identidad judía no se lo sometía a las restricciones de un pensamiento ortodoxo, sino que por el contrario, tenía más espacio para su desarrollo subjetivo a través del debate intelectual, y esto le permitiría un mayor grado de librepensamiento. Las observancias religiosas del judaísmo se cuidaban como los elementos fundamentales de la identidad nacional del pueblo judío. Y estas mismas observancias judías debían ser anuladas por el cristianismo o cristianizadas de alguna manera porque de lo contrario los gentiles se sentirían dentro de un marco cerrado de identidad nacional. Para obtener un carácter internacional el cristianismo debía abandonar los mandamientos nacionales del judaísmo (o bien, como ya hemos visto, cristianizarlos), mientras que el judaísmo para sostener su identidad nacional debía observarlos.

El cristianismo nació como un movimiento religioso internacional, Saulo de Tarso pretendía, a través del mesianismo internacionalizar la religión judía, Pablo pensó que desnacionalizando el judaísmo crearía una religión internacional para todo el Imperio Romano.

El cristianismo cumplió el sueño de Pablo, la de internacionalizar el mesianismo judío pero no logró destruir la entidad nacional judía. Sin embargo, reiteramos, no estamos convencidos que fuera el propio Pablo quien deliberadamente pretendió destruir la identidad judía, por el contrario, lo que soñaba Pablo era la ampliación de la Alianza de Israel a los gentiles sin las observancias nacionales del pueblo judío.

Tenemos frases de Saulo de Tarso que dejan bien claro su identidad judía y su no renuncia a ella, véase su Carta a los Romanos capítulos 9 y 11, y quedará demostrado el amor que sentía Pablo por el pueblo de Israel, y cuando en Romanos 11.28 asegura que la Alianza es irrevocable. El judaísmo de Pablo era integro, pero al mismo tiempo pretendía la internacionalización del judaísmo a partir del mesianismo. En el mismo momento histórico en que Pablo y una gran parte del judaísmo helenístico ideológicamente cercano a las posiciones intelectuales de Filón de Alejandría trabajaban para la internacionalización del judaísmo, las fuerzas nacionales del celotismo se levantaban contra Roma. Fue un momento histórico donde dos potencias desde el interior del judaísmo buscarán un desarrollo simultáneo, las energías nacionales de preservación de la identidad judía resistían la ocupación romana, y al mismo tiempo, la judaización mesiánica internacional del cristianismo avanzaba en otro sentido.

El nacionalismo judío de Judea fue un elemento de freno a la propaganda de las fuerzas del judaísmo internacional mesiánico. Las fuerzas nacionales del judaísmo se opusieron a la internacionalización religiosa y las fuerzas internacionales del judaísmo se opusieron a la nacionalización de la religión judía.

La paradoja histórica fue que ambas terminaron triunfando, el cristianismo como producto de la internacionalización religiosa del judaísmo (como así también el Islam), y el judaísmo nacional que anuló toda diferencia entre el judaísmo y el sionismo, el judaísmo nacional se resistió a las posibilidades de un mesianismo internacional, porque la era mesiánica para las fuerzas nacionales del judaísmo será un era de paz entre todas las naciones donde el pueblo de Israel sostendrá su identidad nacional y no deberá mezclarse con otros pueblos. La paz de la era mesiánica no será la desaparición de Israel, el mesianismo cristiano propone en el fondo la universalización total y la cancelación de las entidades nacionales. Con la construcción de las identidades nacionales en Europa, el cristianismo ingresó en otra contradicción porque la universalización mesiánica chocó contra las energías de la identidad nacional de cada pueblo europeo. Si el mesianismo internacional judío no destruyó el nacionalismo judío, tampoco siglos más tarde podrá destruir los diversos nacionalismos de Europa. Este análisis histórico, sin embargo, se nos escapa del objeto de este estudio.

Regresando al asunto central, podemos decir que todas las tendencias internacionalistas del judaís-

mo (universalismo) fueron neutralizadas por la idea suprema de la nacionalidad del pueblo de Israel, y se desviaron hacia la conformación del cristianismo. Un judío integrado culturalmente dentro del Imperio Romano, de cultura helénica, se veía tentado a unirse al cristianismo. Fue así como por falta de una organización que liderara todo ese movimiento internacional el judaísmo perdió la oportunidad de su internacionalización.

Sin embargo, el cristianismo al llevar dentro de su Canon la historia del pueblo de Israel, paradójicamente fue quien internacionalizó al judaísmo sin que el judaísmo desapareciera por la fuerza de la resistencia del judaísmo nacional.

Las tendencias nacionales dentro de la Iglesia no pudieron ser anuladas (el luteranismo es una forma de la identidad alemana, el anglicanismo es una forma de la identidad inglesa, el presbiterianismo representa una forma religiosa de la identidad escocesa, etc.).

Entonces la gran pregunta que se deberá responder el cristianismo entre los siglos III y IV para la construcción de su propia identidad será:

¿Quién fue Jesús? Se abrió así la época de las grandes controversias cristológicas. Ya existían cuestiones cristológicas durante el siglo II pero no aparecieron grandes controversias debido a que el objetivo primordial del cristianismo en el siglo II fue su trabajo de desvinculación identitaria del judaísmo.

Unos cristianos decían que era el Mesías, pero un Mesías humano, siguiendo el marco tradicional del judaísmo fariseo, otros cristianos dirían que era humano con cierto grado de divinidad, estos ya tenían algunas ideas provenientes del judaísmo helenístico que incorporaba la idea del Logos (como una idea relacionada con la Merkabá), otros que era medio humano y medio divino, otros que era humano y que fue divino por adopción, otros dirían que realmente era divino y que de humano simplemente tenía las apariencias.

Los cristianos provenientes del judaísmo ebionita de Jerusalén se mantendrían en el carácter humano del Mesías, es por ese motivo que durante toda su existencia histórica sostendrán que el único Evangelio válido será el de Mateo, el Evangelio que sostenía la humanidad del Mesías. Bart Ehrman explica sobre el ebionismo:

Mateo es considerado con frecuencia como el más judío de los evangelios del Nuevo Testamento, y hay buenas razones para ello. Este relato de la vida y la muerte de Jesús realiza un esfuerzo extraordinario para subrayar el carácter judío de Jesús. Empieza ofreciendo una genealogía de Jesús que abarca desde David, el más grande rey judío, hasta Abraham el padre de los judíos. Una y otra vez cita las Escrituras judías para demostrar que Jesús era el Mesías judío enviado por el Dios judío en cumplimiento de lo predicho en ellas (cf. Mateo 1:23, 2:6, 18). Pero no es sólo que Jesús represente el cumplimiento de las Escrituras (algo en lo que el mismo Pablo hubiera estado de acuerdo); Mateo también insiste en que los seguidores de Jesús deben hacer otro tanto, y en esto se diferencia radicalmente de Pablo. En una de las declaraciones más claras y rotundas atribuidas a Jesús en los evangelios, y que sólo Mateo recoge, éste señala: No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir sino a dar cumplimiento. Sí, os lo aseguro: el cielo y la tierra pasarán antes que pase una jota o una tilde de la Torá sin que todo suceda. Por tanto, el que traspase uno de estos mandamientos más pequeños y así lo enseñe a los hombres, será el más pequeño en el Reino de los Cielos; en cambio, el que los observe y los enseñe, ése será grande en el Reino de los Cielos. Porque os digo, que si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entrareis en el Reino de los Cielos (Mateo 5:17-20).<sup>104</sup>

Aquí hay que realizar dos importantes consideraciones. En primer lugar nunca el objetivo de Jesús fue integrar a los gentiles, el objetivo de Jesús era elevar el nivel ético del propio judaísmo para prepararlo para la era mesiánica. Por lo tanto, todos debían observar en esencia la Torá. El interrogante que

104 Bart Ehrman: *Cristianismos perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento* (2.<sup>a</sup> ed.) [Barcelona: Ares y Mares], 2009, pp. 150-151.

queda sin resolver (por supuesto la teología cristiana lo responde de acuerdo a su necesidad ideológica) es si Jesús hubiera querido realmente la expansión de su mensaje a los gentiles. No hay claridad sobre el tema y queda libre el debate.

En cambio, la estrategia de Saulo de Tarso será llevar los mínimos de la Torá a los gentiles, y lo que el Decreto del año 50 propuso justamente está en línea con lo que dice el Evangelio de Mateo. La Torá para los gentiles era la aplicación de las leyes de Noé.

Los escritos de Juan (120-130) y la incorporación del Apocalipsis de Juan nos conducen hacia el judaísmo helenístico. En Juan ya tenemos la idea del Logos del judaísmo helenístico que nos acerca a cierto nivel de divinización del Mesías, y en el Apocalipsis podemos encontrar elementos comunes relacionados con el tema del Maase Merkabá, y la conexión entre el Mesías y el tema de la Merkabá.

El judaísmo paulino se expandirá sobre las bases del judaísmo helenístico y la idea del Logos y la conexión Mesías/Merkabá llevarán al cristianismo a una divinización del Mesías, que ya encontramos claramente en los escritos de Justino (155-166). Por supuesto, el ebionismo judío de Judea se opondrá a esta divinización y sostendrá la humanidad absoluta del Mesías. Sin embargo, la gran pregunta era ¿Qué hace de diferente al Mesías del resto de los mortales sin un grado de divinidad mayor?

Indudablemente la misma existencia del debate demostraba que en los primeros dos siglos del grupo no se habían formulado las delimitaciones conceptuales de la cristología.

Era un tema confuso para el judaísmo fariseo, y por lo tanto, la confusión del judaísmo será heredada por el cristianismo. Sin embargo, como el judaísmo se definía por el carácter nacional las ideas contradictorias se podían sostener eternamente dentro del debate rabínico porque no eran necesarias para la delimitación religiosa del judaísmo. En cambio, el cristianismo tendría un serio problema, la confusión teológica del judaísmo debería ser resuelta por los teólogos cristianos dado que el marco de la identidad cristiana estaría definido por las ideas religiosas y estas no tendrían que dar lugar a la confusión.

Por lo tanto, en realidad al cristianismo lo crearon los intentos de definición sobre las confusiones teológicas (o mejor dicho, los vacíos) que dejó abierto el judaísmo:

1. La falta de resolución de la categoría jurídica de los gentiles de las sinagogas de la dispersión durante dos o tres generaciones antes de Pablo. Saulo de Tarso trabajó en todas sus cartas (sobre todo en Gálatas y Romanos) la posibilidad de una igualdad jurídica de los gentiles con los judíos. Al no unificar los sistemas de observancia de judíos y gentiles, parecía provocar la gentilización del judaísmo y su desaparición.<sup>105</sup>
2. La falta de aclaración en el concepto del Dios de la Merkabá y las delimitaciones humanas o divinas del Mesías. Esta confusión de la teología judía heredada por el cristianismo llevó a las

---

105 El temor que tengo es que siempre se le ha imputado a Pablo la culpabilidad de disolver la identidad judía cuando en realidad tendríamos que pensar que grado de disolución religiosa ya tenía la identidad judía dentro de las congregaciones de la dispersión. Cuando encontramos que Pablo circuncida a Timoteo porque es hijo de madre judía (Hechos 16:1) no hay que pensar simplemente en la observancia de la Torá en Pablo, sino en el nivel de gentilización que ya tenían muchos judíos del mundo greco-romano. Antes de perder a miles de judíos mezclados con los gentiles, Pablo pensó en rebajar las exigencias para sostener un cierto tipo de judaísmo moderado y admitir a los gentiles a Israel. Si el ambiente gentil greco-romano ya estaba disolviendo la identidad judía en las congregaciones de la dispersión, ¿No sería una mejor solución admitir al seno de Israel a judíos gentilizados y gentiles judaizados? El caso de la madre de Timoteo que era judía pero que no había circuncidado a su hijo implicaba un elevado grado de “asimilación” del judaísmo helenístico al ambiente gentil. Probablemente Pablo quería salvar a los judíos asimilados de dicha asimilación judaizando a los gentiles y dando así un contragolpe al proceso de gentilización de los judíos. Si no se puede frenar la asimilación de los judíos en la dispersión, Pablo pensó que se tendría que judaizar de un modo moderado a los gentiles y regularizar su situación dentro de las sinagogas Pablo logró la judaización del Imperio Romano a través del cristianismo y actualmente de gran parte del mundo. El éxito del judaísmo internacional fuera de las fronteras nacionales del pueblo de Israel es evidente, y esto lo logro el cristianismo, quien paradójicamente encontró posteriormente como a uno de sus enemigos teológicos fundamentales al judaísmo nacional, no por su expansión sino por su resistencia a la internacionalización religiosa.



controversias cristológicas que definieron la identidad de la Iglesia en el siglo IV.

El judaísmo puede continuar hoy existiendo como entidad identitaria por sus delimitaciones nacionales y todas las ideas pueden ser debatidas e incluso se pueden sostener todas las contradicciones sin resolución definitiva. La razón de esta pluralidad religiosa en el interior del judaísmo se debe a la existencia de un marco definido de la identidad nacional.

Esto otorgó al judaísmo un fuerte libre-pensamiento que el cristianismo en razón de su delimitación identitaria no podrá sostener. La identidad del cristianismo se fundamentará en una idea judía “El Mesías” y por lo tanto, se debería delimitar la idea porque un cristiano nace a partir de su pensamiento, un judío nace en tanto su nacimiento natural.

Un cristiano debe aceptar al Mesías para ser cristiano, un judío no debe aceptar nada para ser judío, lo es por su genealogía familiar. Es más, un gentil que observa toda la Torá sin ser judío o sin convertirse al judaísmo no es judío para el judaísmo. Para ser judío se debe nacer judío o ser aceptado a través de un tribunal religioso dentro del marco de la identidad nacional. Lo que define al “judío” en su calidad nacional no serán nunca sus ideas religiosas. La religión judía es el sostén de la identidad nacional, y no sabemos si un sostén transitorio o no, si algún día el pueblo judío encuentra otra fórmula de supervivencia nacional que no sea la religión seguramente la podrá modificar. Al contrario, para el cristianismo, la nacionalidad judía fue el primer obstáculo que encontró para lograr su propia identidad, por ese motivo, atacó al judaísmo para desvincularse de los signos de la identidad nacional del pueblo de Israel. Todos los nacionalismos son para el cristianismo una fuente permanente de problemas, cada nación cristiana superpone su identidad nacional al internacionalismo mesiánico que propone el cristianismo. Los nacionalismos en cambio, son para el judaísmo el reconocimiento de las diferencias identitarias que nos conducirán a la era mesiánica donde todos los pueblos adorarán al Dios único.

Luego de Nicea (325) y de Constantinopla (381) todos los teólogos del cristianismo trabajarán en una labor imposible, construir la dogmática a partir de los inicios del grupo.

Siendo el grupo, un movimiento pequeño dentro del judaísmo del siglo I la calidad mesiánica tenía una relación más cercana con las tendencias nacionalistas que con las definiciones teológicas. El Mesías que esperaba el judaísmo nacional era quien cumpliría las aspiraciones de independencia política del pueblo de Israel frente al Imperio Romano.

El Mesías internacional de Pablo será el Logos Divino que aspiraba a judaizar mesiánicamente a todo el Imperio Romano.

Si a la figura de Jesús se lo divinizaba totalmente será muy difícil explicar qué tipo de ser humano murió en la Cruz, y si se lo humanizaba absolutamente su cercanía con el judaísmo provocaría que el cristianismo asumiera que era un grupo judío más dentro del gran mundo hebreo, y por lo tanto, muchos feligreses se pasarían al judaísmo. Una humanización del Mesías provocaría una falta de comprensión dentro de los ambientes paganos y por lo tanto, indudablemente un freno a la expansión.

El judaísmo nacional del fariseísmo no podía renunciar a la idea mesiánica que era la base del movimiento fariseo, pero sí renunciará a la amalgama de Cristo con la Merkabá.

El judaísmo fariseo abandonaba oficialmente así la ideología de Filón de Alejandría, pero la mantuvo oculta dentro del gnosticismo judío (la cábala). Existía una verdad oculta detrás del Maase Merkabá, pero como el judaísmo helenístico confundía la Merkabá con la divinización mesiánica, el fariseísmo ocultó el tema de la Merkabá.

Como sabemos fue el mismo fariseísmo quien mesianizó el tema de la Merkabá, pero fue el judaísmo helenístico el que confundió la Merkabá con el Mesías, idea que heredará directamente el cristianismo.

El cristianismo debía alejarse del judaísmo a través de la divinización del Mesías, y debía sostener su humanidad al mismo tiempo. En realidad, quien abandonó las ideas del judaísmo helenístico fue el judaísmo nacionalista fariseo que dejó al gnosticismo oculto del judaísmo (la cábala) las verdades

místicas para los sabios más avanzados. Como el judaísmo comprendía que el asunto de la Merkabá no fue utilizado en forma correcta por el cristianismo posterior, entonces decidió “ocultar” este asunto y tratarlo exclusivamente con los sabios del misticismo judío más avanzado.

Las cartas de Pablo con su referencia al “Hijo de Dios” nunca fueron muy claras en este sentido, Pablo se encontraba aun en el paradigma mesiánico del judaísmo, cercano a las posiciones de semi-divinidad de Enoc o Elías, y nunca a una divinización completa como se propondría en el siglo IV.

Pablo pertenecía al judaísmo helenístico que mezclaba al Mesías con la idea del Hijo de Dios que conducía la Merkabá. Los primeros judíos que siguieron a Jesús como el Mesías tenían una idea nacional mesiánica. Pablo tenía una idea mesiánica internacional, y el tema del Hijo de Dios del judaísmo helenístico le permitiría tener un grado más alto de aceptación en el mundo gentil.

Por otra parte, la prueba de la no divinización total del Mesías en Pablo es que era invitado a predicar en todas las sinagogas, y esto representaba que la línea argumental mesiánica nunca llegó a ser considerada como “idolatría”. Veremos entonces como el arrianismo será la más fiel teología cercana al judaísmo helenístico. El triunfo del dogma de la Trinidad (381) constituirá indudablemente la divinización total de la idea del Mesías, en el mismo nivel que el Dios-Padre.

Un predicador judío dentro del sistema sinagoga que hubiera predicado la idolatría no hubiera sido ni escuchado ni invitado por las autoridades rabínicas que le daban lugar a sus discursos. Esta prueba es fundamental para comprender que jamás Pablo consideró al Mesías en una calidad divina absoluta sino probablemente con un punto de divinidad mesiánica inferior a Dios, es decir, como un seguidor de la doctrina filoniana del Logos, y como un conocedor del Maase Merkabá. El Evangelio de Juan y el Apocalipsis ya serán libros gnósticos que proclamarán el mesianismo de Jesús a partir de la idea de la Merkabá. Sin embargo, los teólogos cristianos del siglo XX se opusieron a esta evidencia, porque consideraron que en Logos del cristianismo existía una “novedad” (cada vez que aparece en la teología cristiana la necesidad de la novedad suponemos que existe la necesidad de independencia teológica del judaísmo, algo que ha perseguido al cristianismo desde los comienzos de su identidad religiosa). Así explicará Boyarín citando a Bultmann:

El Logos de Juan no puede ser en ningún sentido, para Bultmann, un Logos judío. Aunque Bultmann trata de justificarla científicamente desde el punto de vista de la historia de las religiones, su argumentación es esencialmente teológica. Para Bultmann el carácter excepcional del acontecimiento crístico descarta como inverosímil toda posible deuda del primer teólogo de la Iglesia con el judaísmo. Sorprende también aquí el concierto de la apologética judía y cristiana de marcar la diferencia.<sup>106</sup>

Sera Dodd (1884-1973) quien explicará la conexión del Logos de Juan con el judaísmo cuando dice:

Llego, pues, a la conclusión de que la sustancia de una doctrina del Logos similar a la de Filón está presente a lo largo de todo el Evangelio, y que el uso del término Logos en el prólogo, en un sentido que corresponde a esa doctrina.<sup>107</sup>

Se puede comprender dentro del pensamiento paulino que la figura de Jesús como el Mesías fue la de un intermediario entre Dios y los hombres y no la de un Dios encarnado. Algunos podrían advertir algún grado de binitarismo como lo explica Boyarín (2013) en su obra<sup>108</sup>, y un binitarismo judío en el interior del propio judaísmo.

Sin embargo, gran parte de los teólogos del cristianismo durante los últimos 1600 años tuvieron

106 Daniel Boyarín: *Espacios Fronterizos: judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía* (trad. Carlos Segovia) [Madrid: Trotta], 2013, p. 182.

107 Ídem, ib., 197, n. 139.

108 Ídem, ib., 207.

que defender lo indefendible, retrotraer el pensamiento de la Iglesia triunfante del siglo IV al pequeño grupo de simples judíos que seguían a Jesús en el siglo I.

El Mesías para el primer grupo judío era un salvador nacional, y para Pablo un salvador internacional divino pero de una categoría inferior a Dios siendo divinizado como conductor de la Merkabá y encarnación del Logos, pero nunca al mismo nivel de Dios, lo cual constituiría una idea ajena al judaísmo. En Pablo la idea de Dios y el Hijo de Dios eran diferentes y nunca se encontrarían al nivel de divinidad, por ese motivo, no podríamos hacer referencia a un “binitarismo” porque era habitual que la calidad divina del Mesías nunca podría alcanzar dentro del judaísmo un nivel igual al Dios-Padre (al Único Dios). Sin embargo, el Mesías tendría algún nivel de divinidad. El gnosticismo judío lo explica de forma magistral a través del sistema emanativo de los universos, pero no lo puedo tratar en esta obra porque excede el marco de la investigación propuesta que es situar los elementos de ruptura entre grupo mesiánico judío seguidor de la figura de Jesús del resto del judaísmo.

El problema lo presentará el Evangelio de San Juan, el más tardío (se sitúa entre los años 100 y 130), y la inmediata herejía de Marción del año 144. El Evangelio de San Juan hará referencia al “Verbo que se hace carne”. ¿Qué nivel de divinización le otorgará Juan al Mesías? A partir de aquí comienzan los debates cristológicos con mayor virulencia. ¿El Mesías tenía la misma categoría que Dios? Para sostener el monoteísmo estricto del judaísmo no se podía divinizar al Mesías al mismo nivel que Dios. Ahora bien, Jesús, el propio Mesías del cristianismo en el Evangelio de Marcos explicará al escriba que el principal mandamiento es el Shemá Israel, Dios es Único. Si Jesús afirmaba en Marcos el monoteísmo judío estricto y Pablo sostenía el monoteísmo con cierto grado de divinidad en el Mesías por el Logos, este grado de divinización del Mesías en Pablo no lo conducía al binitarismo. Saulo de Tarso (San Pablo) como buen judío era estrictamente monoteísta pero ya le otorgaba al Mesías un grado de divinidad, proveniente de las teorías del Logos de Filón (como ya hemos explicado).

El “Verbo” es la sabiduría divina (El Logos) que bajará desde Dios al Mesías. A partir de aquí comenzará el proceso de divinización. A medida que los gentiles acepten el mesianismo judío, también leerán en las Cartas de Pablo literalmente su idea de que el Mesías era el Hijo de Dios, y por lo tanto, la gran pregunta ¿El hijo divino no tenía la misma sustancia del Padre? Este camino, a pesar de que en el marco cultural judío no conducía a la divinización total, si condujo en los ambientes gentiles de extracción cultural pagana a la divinización total del Mesías.

Ahora bien, si la cristianización del Logos implicó la fusión del Mesías con la Sabiduría divina, y por lo tanto, su eventual proceso de divinización, el judaísmo rabínico contraatacó teológicamente para neutralizar el proceso de divinización del Mesías a partir del Logos. Por lo tanto, se creó una doctrina por la cual, el “Logos” divino no descendió en el Mesías sino en el texto de la Torá. El fariseísmo del siglo II giró la teología de fusión Logos/Mesías hacia la fusión Logos/Torá, por lo tanto, no será la creencia mesiánica la intermediaria con la Divinidad, sino la relación con el estudio y la observancia de los mandamientos contenidos en el texto de la Torá. Ahora se divinizará a la Torá, y los judíos al estudiar el texto de la Torá estaríamos conectados a través del Logos con el propio Dios. Anulada la intermediación mesiánica del cristianismo por la Torá el Logos ahora reposaba sobre todo el estudio. El judaísmo divinizó el estudio y por lo tanto, todo avance intelectual en el judaísmo fue considerado como un acercamiento hacia Dios.<sup>109</sup>

El cristianismo, por su parte, para responder al judaísmo rabínico ideó la teoría teológica por la cual, Jesús como el Logos de Dios, contenía dentro de sí mismo toda la Torá, era por lo tanto, una Torá viviente, y sus interpretaciones éticas del texto de la Torá eran divinas, divinizando de ese modo los escritos del Canon del NT y neutralizando las estrategias rabínicas.

El fariseísmo propuso la preexistencia de la Torá desde la eternidad para neutralizar la idea mesiánica creada por el propio judaísmo por el cual el Mesías era preexistente dentro de la Divinidad desde

<sup>109</sup> Este tema lo explico en una de mis obras: *La matriz intelectual del judaísmo y la génesis de Europa* [Buenos Aires], 2005.

la eternidad. Si el Mesías era preexistente, para el judaísmo nacional también lo será la Torá.

Dice Boyarín (2013) sobre este tema:

El gesto definitivo de los rabinos consistió en transferir todo posible discurso sobre el Logos y la Sophia al discurso sobre la Torá, con lo que lograron un doble objetivo: consolidaron su poder como líderes de los judíos y como únicos especialistas en materia religiosa, y pusieron a salvo su comprensión del monoteísmo del problema presentado por las posibles divisiones de la naturaleza divina. Para los rabinos, la Torá reemplaza al Logos al igual que, para Juan, el Logos reemplaza a la Torá. O dicho en términos más claramente joánicos: si, para Juan, el Logos encarnado en Jesús reemplaza al Logos revelado en el Libro, para los rabinos, el Logos encarnado en el libro desplaza al Logos subsistente en cualquier lugar que no sea el Libro. Esta operación llevada a cabo por los rabinos al término del periodo rabínico supone una decisiva distanciaci3n respecto de la estructura misma del pensamiento occidental contenida en el cuarto Evangelio, donde el Logos es directamente situado y se hace presente en la voz del hablante, Jesús, limitándose el texto escrito a ser, en el mejor de los casos, una reflexi3n secundaria sobre la intenci3n del hablante. Es esa sustituci3n del Logos por la Escritura, así pues, la que da nacimiento al judaísmo rabínico y a sus formas textuales características.<sup>110</sup>

Hay, pues, tres etapas entre los siglos I y II:

1. El mesianismo nacional que no diviniza al Mesías (los ebionitas).

Jesús que no sabemos si se consideraba a sí mismo el Mesías pero si sabemos que sus discípulos lo consideraron el Mesías dentro del marco identitario del judaísmo, es decir como un Mesías humano. Jesús en tanto observante de la Torá, no puede ser utilizado como excusa (novedad teológica) para la posterior ruptura del cristianismo del seno del judaísmo. En Jesús existe una observancia total de la Torá, por supuesto de acuerdo a su propia y libre interpretaci3n como lo podía realizar cualquier rabino dentro del marco del judaísmo. He podido demostrar ampliamente esto en mi obra sobre Jesús.<sup>111</sup>

2. El mesianismo internacionalista que diviniza moderadamente al Mesías (el judaísmo helenístico, Pablo, etc.) a través del Logos y de la fusi3n de la idea mesiánica con la Merkabá celestial.

El judío helenista Pablo considerará al Mesías semi-divino pero siempre humano según el modelo de Enoc y Elías que fueron elevados al cielo como lo expresará el NT. Saulo de Tarso explicará la divinidad del Hijo de Dios en la figura del Mesías siempre dentro del marco de la teología del estricto monoteísmo judío. Un binitarismo (la existencia de dos dioses en el mismo nivel) hubiera desencadenado un ataque a Pablo en las sinagogas, en cambio, todo el problema en los debates de Saulo de Tarso con sus adversarios será el ingreso de los gentiles sin las condiciones que establecía la conversi3n formal (circuncisi3n incluida).

3. La divinización completa del Mesías a partir del Concilio de Nicea del año 325.

El arrianismo y los diferentes grupos cercanos al monoteísmo paulino se opondrán a la elevaci3n del Mesías a una categoría divina en los mismos términos que Dios. El binitarismo judío de Elisha Ben Abuya terminará siendo el fundamento indirecto del binitarismo cristiano. Ben Abuya al no conocer profundamente el gnosticismo judío (la cábala) no comprendió realmente los términos emanativos de auto-contracci3n de la Divinidad, y entendió la divinidad de la Merkabá en el mismo nivel que el Dios infinito y eterno. Sin embargo, la “Encarnaci3n de Dios” en Jesús posibilitaba reunificar el binitarismo en el monoteísmo.

<sup>110</sup> Daniel Boyarín: *Espacios Fronterizos: judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía* (trad. Carlos Segovia) [Madrid: Trotta], 2013, p. 225.

<sup>111</sup> Mario J. Sabán: *El judaísmo de Jesús* [Buenos Aires], 2008.

4. Un cuarto nivel de elevación mesiánica radical (y que no fue admitido) fue el de Marción, quien a mediados del siglo II expresará en sus escritos que el Dios judío es un Dios malo y que el Dios de Jesús es un Dios bueno. Marción ya pretendía la desjudaización completa del cristianismo cuya raíz era/es/será totalmente judía. Marción será un binitario o dualista completo. Y así como Elisha ben Abuya dentro del judaísmo no comprendió en profundidad el Maase Merkabá y llegó al binitarismo, Marción llegó al binitarismo desde el cristianismo. El binitarismo de Marción era más extremo que el de Elisha ben Abuya porque no sabemos si el rabino los contraponía, en cambio, Marción, no solamente planteó la existencia de Dos Dioses diferentes, sino que además son contrarios, el Dios del AT es un Dios malo y el otro bueno.

Sin embargo, las controversias cristológicas no aparecerán con fuerza sino en el siglo III. Reitero que durante el siglo II (como hemos visto en su oportunidad) se trabajó para alcanzar la independencia del cristianismo de su matriz judía dentro del sistema de las celebraciones y festividades.

El siglo II puede ser considerado como el momento histórico de la ruptura con el judaísmo, sin embargo los siglos III y IV serán los siglos de la conquista cristiana del Imperio Romano y de la autodefinición identitaria cristiana que deberá resolver el problema teológico judío del binomio Mesías/Merkabá.

El interrogante cristológico fundamental será: ¿Cómo mantener el estricto monoteísmo judío proclamado por Jesús en Marcos 12:28-32 y al mismo tiempo divinizar al Mesías a la misma categoría del único Dios?

¿Por qué la predilección de Dios en encarnarse en Jesús si para el judaísmo todos los seres humanos somos encarnaciones divinas siendo Hijos de Dios?

Sin embargo, ¿El Mesías no tenía una categoría divina especial? De lo contrario, ¿Cuál es la diferencia entre el Mesías y cualquier ser humano? Si una persona era el Mesías indudablemente tendría que poseer ciertas características divinas. ¿No podían existir características mesiánicas independientes de las características divinas? Estos eran todos los interrogantes que comenzaron a aparecer en los “cristólogos”, es decir, los teólogos del cristianismo que comenzaron el trabajo de comprender la naturaleza del Mesías. ¿Dónde terminaba la naturaleza humana y donde comenzaba la divina? ¿Podía convivir lo divino mientras el Mesías realizaba sus necesidades humanas? ¿Cuándo el Mesías realizaba sus necesidades humanas no era Dios? ¿Era Dios siempre? ¿Tendría el Mesías otras características diferentes que el resto de los mortales? ¿Era el conductor de la Merkabá? ¿Cumplía la función de Metatron? ¿Conocía el Mesías el funcionamiento exacto de la Torá? ¿Él mismo Mesías era la Torá? Y todas estas preguntas sobre su propia naturaleza. No ingresamos en las características sociales y cósmicas del mesianismo porque este tema ya no pertenece al objeto de esta investigación histórica.

Lo cierto es que aún hoy continúan los debates cristológicos entre muchos grupos dentro del cristianismo.

Cuando la Iglesia Cristiana a principios del siglo IV fue declarada la religión oficial del Imperio Romano no se podía permitir la existencia o el desarrollo de otros tipos de cristianismos diferentes porque en realidad existían cuatro peligros:

1. A ojos del Imperio Romano las controversias religiosas cristológicas restaban credibilidad en el mundo pagano. Si los cristianos luchaban entre sí porque no sabían cuál era la naturaleza de su Mesías, los paganos contraatacarían demostrando que la religión que se autoproclamaba de la paz era una religión de la guerra. El descrédito de las controversias restaban fuerza al cristianismo.
2. Las controversias cristológicas tuvieron como eje central la lucha por el poder entre los grandes centros cristianos de Antioquia, Alejandría, Constantinopla, Roma, Éfeso, Cartago, Jerusalén, etc. Si un partido cristológico vencía esto constituía una victoria del Obispo de la ciudad



donde este residía y esto beneficiaba el poder de dicha urbe.

3. Para controlar institucionalmente el Imperio Romano se debía crear una “creencia mesiánica” unificada, ya que varias cristologías implicaban una ruptura política interna dentro del Imperio.
4. La no-divinización del Mesías podía llevar a un acercamiento identitario con el judaísmo, con la consiguiente mezcla de feligresías, y la no-divinización implicaría la falta de comprensión de un Mesías humano lejano de las tradiciones paganas de los pueblos a cristianizar. La divinización pues ayudaba a alcanzar dos objetivos en forma simultánea, se alejaba el temor a mezclarse con la identidad judía o a un acercamiento al judaísmo, y al mismo tiempo, una mejor comprensión de un objeto de culto divinizado por parte de los pueblos paganos que se debían cristianizar.

Estas razones fueron esencialmente las que llevaron a las controversias cristológicas que explicaremos con detenimiento en este capítulo y que culminaran en los Concilios de Nicea (325) y de Constantinopla (381).

La raíz de estas controversias cristológicas fue la imposible delimitación entre la humanidad y la divinidad del Mesías de Israel dentro del marco del propio judaísmo. Aún hoy dentro de la propia teología judía continúan existiendo todo tipo de ideas diferentes sobre el Mesías y la era mesiánica. El debate sobre el tiempo mesiánico y la naturaleza del Mesías continúa abierto dentro del judaísmo.

Estos son algunos de los movimientos que intentaron explicar la naturaleza del Mesías:

### **1. El sabelianismo**

A fines del siglo II y principios del siglo III apareció un pensador cristiano en Roma de nombre Sabelio que influyó mucho sobre el pensamiento de dos obispos de Roma (hoy designados como Papas), Ceferino (198-217) y Calixto (217-222). Según una tradición fidedigna estos dos obispos de Roma eran sabelianos lo cual contradice el sostén de una ortodoxia trinitaria dentro de la Iglesia.

Sabelio sostenía que el cristianismo debía creer en la “Unidad de Dios” (el monoteísmo) por sobre todas las cosas, y que Jesús representa la manifestación de Dios entre los hombres.

Es decir, Jesús era la encarnación de Dios, y por lo tanto, un modo de manifestación de Dios en esta realidad material (modalismo).

Dios (para Sabelio) adoptó tres modos de manifestación, Dios como Padre en los cielos, Dios como Hijo en la Tierra y Dios entre los hombres como el Espíritu Santo. De aquí se podía deducir que Jesús no fue realmente un hombre sino un modo de manifestación de Dios. Para sostener la divinidad única se estableció que el Mesías era una forma humana aparente de Dios.

Esto contradecía el texto bíblico donde Jesús aparece en su humanidad. Si no tuvo un cuerpo humano real, entonces ¿Quién murió en la Cruz? Y si tuvo cuerpo, entonces ¿Fue Dios mismo el que fue crucificado?

No se podía admitir que Dios haya sido crucificado, aun en modo “Hijo”. Para el sabelianismo no hay tres personas en la Trinidad, sino que existen tres modos de manifestación de una misma persona, el Dios-Padre. No divinizaba la figura mesiánica, sino que anulaba su humanidad a favor del monoteísmo.

### **2. El adopcionismo**

Indudablemente el gran pensador de este movimiento será Pablo de Samosata (200-275), Obispo de Antioquia de Siria durante una gran parte del siglo III y recaudador de impuestos de Zenobia, reina de Palmira, que gobernaba como delegada del Imperio Romano. Para Pablo de Samosata, Jesús no era el Hijo de Dios sino un hombre normal, eso sí, el que alcanzó la mayor virtud moral y que Dios “adop-

tó” en su bautismo. Mientras Jesús vivió fue un hijo adoptivo de Dios y por ese motivo podía realizar los milagros que hizo. Existía solamente el Dios-Padre, y en el orden de la manifestación existían dos modos impersonales del Dios-Padre que eran el Logos y la Sofía. El pensamiento adopcionista de Pablo de Samosata influyó sobre Luciano de Antioquía. Jesús nació hombre y fue adoptado por Dios y por lo tanto, fue su hijo por adopción.

### 3. El subordinacionismo

Luciano de Antioquía (240-312) fue uno de los más importantes pensadores del cristianismo del siglo III. Estuvo influido por Pablo de Samosata y es considerado como el fundador de la escuela de Antioquía. Fue profesor de Eusebio de Nicomedia y de Arrio. Indudablemente es el precursor del arrianismo. Jesús como el Mesías no era Dios, sino que se encontraba subordinado al Dios-Padre, y el Mesías nunca podría tener la misma categoría de Dios. El Mesías tendría la categoría de un ángel, con cierta divinidad pero incomparable a la de Dios. El Mesías, Hijo de Dios debe estar siempre subordinado al Padre. El alma del Mesías no es humana sino divina, pero se encarnó en un cuerpo humano, por lo que era, hombre. El “Hijo de Dios” era la más perfecta creación de Dios, pero como creación divina tenía un principio. El Mesías judío del fariseísmo es preexistente en la eternidad divina, para el subordinacionismo todo lo que no es Dios, inclusive el Mesías no puede preexistir desde la eternidad sino que ha tenido algún comienzo, por lo que, siempre existió Dios y en algún momento creó al Mesías que ha tenido un comienzo definido y limitado en el tiempo.

Luciano aunque no fue ortodoxo según el pensamiento posterior de la Iglesia del siglo IV, como fue asesinado en el año 312 es Santo de la Iglesia el día 7 de enero. El Hijo de Dios (el Mesías) para este grupo será un ser sobrenatural extraordinario pero no el mismo Dios del universo. Esta idea de que el Mesías no era Dios aunque su alma era divina y superior al resto de los mortales es lo que definirá al arrianismo posterior. Y esta ideología sostenía la concepción original de Pablo que como judío nunca hubiera aceptado la divinización del Mesías al mismo nivel que el Dios del universo.

### 4. El arrianismo

Arrio (250-336) y para otros (256-336) fue uno de los pensadores cristianos más combatidos por la Iglesia oficial a partir del Concilio de Nicea del año 325, y fue uno de los pensadores más importantes del siglo IV, que creó un movimiento en el interior del cristianismo que tuvo una posibilidad real de hacerse con el control teológico de la fe.

Arrio fue el fundador del grupo que lleva su nombre: el arrianismo. Este se caracteriza por seguir en líneas generales las ideas de la escuela de Antioquía de Pablo de Samosata y de Luciano de Antioquía.

Arrio es posiblemente el último que sostuvo un monoteísmo cercano al judaísmo. Cuando Arrio finalizó sus estudios en Antioquía con Luciano se trasladó a la ciudad de Alejandría, y desde allí comenzó sus predicas.

El “Hijo de Dios” fue creado de la nada antes de la creación del mundo, pero el Hijo de Dios no era Dios porque fue creado por Dios. Si el “Hijo de Dios” era un ser creado y no era Dios entonces no se le podía rendir culto, porque culto solo se le podía rendir a Dios. Sin embargo, Arrio le rendía culto a Jesús como el Mesías (Cristo en griego). Esto representaba una contradicción, a quien exclusivamente se debía rendir culto era a Dios si el Mesías no lo era, no se le podía rendir culto. Pero los cristianos rendían culto a Jesús como el Mesías.

Otro punto complicado era el del perdón de los pecados. Sólo Dios perdona los pecados. Si el Mesías perdonaba los pecados entonces debía ser Dios. Si Jesús era un ser perfecto moral y no un “Salvador” entonces podía ser un ejemplo a imitar pero no podía ser un medio de Salvación. ¿Cómo puede salvar alguien que no es Dios? Por muchas de estas razones, Arrio fue excomulgado en el año 321 por el Obispo Alejandro.

Al principio del primer Concilio de Nicea (325) muchos obispos estaban a favor de la tesis de Arrio, ya que quien lo presidía era Eusebio de Nicomedia quien era un aliado y amigo de Arrio. Sin embargo, la oposición (luego llamada ortodoxia) maniobró para obtener la mayoría y declarar la “consustancialidad divina” entre el Padre y el Hijo. Es decir, que tanto el Padre como el Hijo son Dios. Se decretó posteriormente el destierro de Arrio y de sus seguidores que perdieron sus cargos.

El arrianismo puede ser considerado como el último intento serio por parte de las fuerzas originarias del cristianismo de rebajar la categoría mesiánica del Mesías de Dios a Hijo de Dios no consustancial. Lamentablemente siempre quien triunfa teológicamente se arroga el derecho a la auto-denominación de “ortodoxia”.

Desde mi punto de vista, el termino ortodoxia es problemático en este sentido (y en cualquier movimiento religioso) dado que se considera ortodoxia siempre a la teología triunfante.

Es por esa razón que debemos ser muy cuidadosos en los inicios del cristianismo cuando se hace referencia a la ortodoxia. ¿Es ortodoxia el grupo original que pretendía no cambiar la teología? En ese sentido lo únicos ortodoxos del cristianismo tendrían que ser los ebionitas (los judíos que seguían las enseñanzas de Jesús y admitían su mesianismo).

He aquí un problema a la hora de exponer la tendencia cristológica ebionita. Aunque los ebionitas surgieron en el siglo I, en realidad no pueden ser considerados como un grupo diferente de la Gran Iglesia en razón que en el siglo I la Gran Iglesia heredera del paulinismo no existía. El ebionismo entonces nace cuando desde Roma, y el Occidente paulino califican a los judíos creyentes en Jesús y que continúan observando la Torá con el término de “ebionitas”, que seguramente aparece como un concepto derivado de los “pobres de Jerusalén” a los que hacía referencia las cartas de Pablo.

## 5. El Ebionismo

Los judíos creyentes en el mesianismo de Jesús de Nazaret y que observaban la Torá poseían una imagen humana del Mesías. Este grupo se mantuvo firme en la Iglesia del Santo Sepulcro hasta el siglo IV cuando fueron expulsados por la orden de Helena la madre del emperador Constantino que quería imponer la dirección de la Gran Iglesia de Roma. Los ebionitas creían como la gran mayoría de los primeros seguidores judíos de Jesús que el Mesías de Israel era humano y que además no se debía abandonar la observancia de la Torá. Ya sabemos que el cristianismo por la confusión legal entre las Leyes de Noé y la ley de Moisés aplicó los mínimos legales y esta situación derivó en la falta de vigencia de la Ley de Moisés. Sin embargo, los ebionitas se mantuvieron fieles a la observancia de la Ley de Moisés. En realidad, para el siglo IV era un grupo muy minoritario que no influyó sobre las controversias cristológicas del siglo III ni del siglo IV, pero que es importante nombrarlo para que se pueda visualizar que aún se mantenía un mesianismo humano en el grupo original de Jerusalén. Para algunos estudiosos del movimiento ebionita, estos sobrevivieron en la región de la Transjordania hasta mediados del siglo V y fueron quienes dejaron una importante huella teológica sobre algunos monjes del desierto que influenciaron sobre el nacimiento posterior del Islam.<sup>112</sup>

La pretensión de centralización del cristianismo como un poder único dio lugar a la Iglesia con sede en Roma.

Siendo Roma la capital del Imperio, era indudable que, con el tiempo, el Obispo de la ciudad adquiriera prestigio a través de sus relaciones sociales con parte de la aristocracia, encontrándose también cercano al emperador y las más altas autoridades gubernamentales.

Durante el siglo III el cristianismo sufrió las dos más terribles persecuciones de su historia, la primera bajo Decio (enero de 250) y sobre todo la segunda bajo el emperador Diocleciano (303). Esto convenció al Imperio Romano que ya no se podía destruir al cristianismo a pesar de tan terribles persecuciones.

112 Hans Joachim Schoeps: *El judeocristianismo* [Buenos Aires: Palínur], 2006.

En el año 313 por el edicto de Milán se declaró la libertad de cultos, por lo que el cristianismo se pudo desarrollar tranquilamente durante todo el siglo IV (con ciertos periodos de retorno del paganismo) y finalmente en el año 380 con el edicto de Tesalónica se declaró al cristianismo la religión oficial del Imperio Romano.

Existen dos posibilidades de análisis histórico en el siglo IV, comprender por una parte las luchas cristológicas hasta llegar a los grandes concilios de Nicea (325) y Constantinopla (381) o explicar adecuadamente el trabajo de los Padres de la Iglesia para terminar de diferenciar al cristianismo de su religión madre: el judaísmo. Hemos escogido el segundo camino. Entendemos que para aquellos que quieran conocer las vicisitudes cristológicas del siglo IV tienen mucho material bibliográfico a su disposición.<sup>113</sup>

Como esta investigación estudia la ruptura del cristianismo del seno del mundo judío hemos considerado importante dirigir nuestro análisis a las críticas de la teología cristiana al judaísmo, con el fin de alejarse completamente de su religión madre y demostrar la independencia religiosa completa.

Por otra parte, aunque la diferencia entre el arrianismo y el trinitarismo en el siglo IV pueda ser considerada en términos teóricos como un acercamiento o alejamiento de la doctrina judía mesiánica, lo cierto es que ya para el siglo IV hay autores arrianos que son también antijudíos. Por lo tanto, debemos anular la idea por la cual, la cercanía del arrianismo hacia el judaísmo en materia teológica implicará un acercamiento de pro-judaísmo por parte del arrianismo. Encontramos autores arrianos que son antijudíos en el mismo nivel que los de la extracción trinitaria. Esto nos lleva a pensar que ya para el siglo IV ambas tendencias en el interior del cristianismo se percibían como una entidad religiosa diferenciada del judaísmo. Por ese motivo hemos preferido abandonar todos los problemas teológicos y políticos a partir del Concilio de Nicea del 325 porque no son parte de la historia de la ruptura con el judaísmo, sino que ya son parte de la historia interna de la Iglesia cristiana. Nicea marca la señal de la independencia total del cristianismo.

Indudablemente la necesidad del cristianismo de criticar al judaísmo en el periodo entre los siglos IV y V por parte de los Padres de la Iglesia tiene como objetivo que el público cristiano no se confundiera y no “judaizara”. Como lo demuestran varios estudios, el proselitismo judío se mantuvo activo durante el siglo IV, por lo que las autoridades cristianas veían al judaísmo como una competencia religiosa activa.

Muchos gentiles seguían convirtiéndose al judaísmo y muchos cristianos en el trato social con los judíos judaizaban. Esta situación se explica en forma detallada en la obra *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, de Raúl González Salinero (Madrid: Trotta, 2000).

---

113 Recomiendo el excelente estudio *De Jerusalén a Roma: la historia del judaísmo al cristianismo*, del Dr. Fernando Suárez Bilbao [Barcelona: Ariel], 2006, pp. 351-407.

## Capítulo 3.2.

### Los elementos de la ruptura y el antijudaísmo cristiano

La deuda del cristianismo con el judaísmo es total, este será probablemente el inicio del problema. El Mesías del cristianismo es judío, las Escrituras esenciales cristianas son judías, el origen de los primeros seguidores de Jesús fueron judíos, la idea de la Merkabá celestial es judía, la idea del Logos proviene del filósofo judío Filón de Alejandría, la regularización de la situación jurídica los gentiles como miembros de “Israel” la realizará el judío Saulo de Tarso. Si seguimos enumerando toda la deuda del cristianismo con el judaísmo la lista podría ser interminable.

La concepción de Dios, el Canon, las festividades, la lectura sinagogal, la Pascua, el Pentecostés, etc., etc. Todos estos elementos provienen del judaísmo. Todo cristiano debe considerarse a sí mismo un judío espiritual (Romanos 2:29).

Los miembros del Concilio del año 50 en el que fueron admitidos los gentiles a la fe mesiánica de Israel fueron todos ellos, judíos.

El cristianismo es tan judío en su origen que la ruptura tendrá que ser inevitablemente violenta por el grado de cercanía teológica.

El grupo cristiano no es un grupo cercano al judaísmo es el heredero directo de un judaísmo mesiánico internacional que triunfó conquistando espiritualmente en solamente tres siglos a todo el Imperio Romano. El cristianismo es un éxito del judaísmo mesiánico internacional.

El nacimiento, difusión y desarrollo del cristianismo se obtuvo por la fe mesiánica del pueblo de Israel que inflamó los corazones de millones de personas en todo el mundo. Los judíos debemos estar orgullosos de esto. La revolución espiritual más grande de la historia del judaísmo fue y es sin lugar a dudas el cristianismo.

¿Cómo extraerle a dicho movimiento judío mesiánico internacional todo lo judío y dejar simplemente el mesianismo internacional? Esta fue una tarea de la generación gentil en Roma a mediados del siglo II. Este trabajo fue fundamental para expandir la idea en los ambientes gentiles. El movimiento mesiánico no quería obligar a los gentiles a ingresar al pueblo de Israel como el propio judaísmo ancestral no quiso nunca obligar a que los gentiles abandonen sus respectivas identidades locales.

Jesús era judío y Pablo también lo fue. Todos los escritos del NT hacen referencia a Israel. Tan elevada era la deuda histórica y religiosa que el cristianismo tenía y tiene con el judaísmo que los primeros intentos de independencia religiosa podían ser muy frágiles.

El grado de judaísmo que tenía el cristianismo en el siglo II era muy alto, es más, podemos considerar aún hoy que el sustrato judío del cristianismo es lo que sostiene realmente la identidad cristiana.

El cristianismo no tomó el camino del marcionismo con una estrategia de desvinculación completa, y creemos que jamás hubiera podido lograrlo. Es por ese grado de cercanía teológica que todos los



teólogos cristianos de los primeros siglos se vieron envueltos en la necesidad de atacar al judaísmo para cortar los lazos que los unían con su religión-madre.

El objetivo secreto y luego hecho público de ese pequeño grupo de gentiles (Marción, Justino, Aniceto) en Roma a mediados del siglo II fue resolver el gran interrogante:

¿Cómo construir una religión separada del pueblo de Israel siendo que sus fundadores eran todos ellos, judíos?

Antes de focalizar los elementos claves de los ataques teológicos antijudíos de la teología cristiana con el fin de declarar la independencia del cristianismo expondré la estrategia global utilizada.

1. Comenzaré por el propio Jesús. Jesús en su calidad de rabí<sup>114</sup> (maestro de la Ley) interpretaba la Torá en forma completamente autónoma. No es un hecho exclusivo de Jesús sino de todo el movimiento fariseo que permitirá la libre interpretación de los textos. En este contexto judío, de observancia plena de la Torá por parte del entorno y del propio Jesús, las críticas de Jesús al funcionamiento formal del sacerdocio o sus interpretaciones flexibles del descanso sabático no lo apartan del judaísmo. Ahora bien, ¿Qué hicieron los teólogos gentiles a partir del siglo II? Tomaron todas las interpretaciones judías del rabí Jesús y las “cristianizaron”, es decir, las presentaron como críticas al judaísmo en su conjunto. La teología cristiana no explica claramente que Jesús se encontraba dentro de la teología judía, sino que sus interpretaciones rabínicas en realidad ya contraponen al cristianismo con el judaísmo. Hace años que ya los investigadores han demostrado que jamás fue idea de Jesús destruir el judaísmo siendo un observante fiel de la Torá y un rabino de su pueblo. Sin embargo, para independizar al cristianismo, los teólogos gentiles a partir del siglo II tomarán las enseñanzas de Jesús como contrapuestas al judaísmo en forma general.
2. La segunda estrategia del cristianismo a partir del siglo II, será el análisis del pensamiento paulino con relación a la Torá. San Pablo (el judío Saulo de Tarso) creó una importante exégesis que permitirá a partir de la teología judía la posibilidad de justificar la entrada de los gentiles a la fe mesiánica de Israel. Todos los elementos de interpretación del judío Saulo de Tarso se utilizarán a partir del siglo II por los teólogos cristianos provenientes del gentilismo para atacar la observancia de la Torá. Es decir, todo el análisis paulino de la Torá que permitirá la justificación teológica para el ingreso de los gentiles a la fe mesiánica de Israel será utilizado para declarar nula la validez de la Torá para todos. Jamás Pablo anuló los mandamientos de la Torá como señas de identidad nacional para el pueblo judío como lo demuestran varias de sus acciones (jamás abandonó Pablo el sábado por el domingo, jamás dejó de circuncidar a los hijos de madre judía, etc.) Pablo explicó la flexibilidad de la Torá para admitir a los gentiles, pero los teólogos gentiles dentro del cristianismo a partir del siglo II tomarán las interpretaciones paulinas con el fin de destruir al judaísmo. La idea de San Pablo de que la Alianza (La Ley de Moisés) nunca fue revocada y es eterna (Romanos 11:28) fue omitida y se creará la teología del reemplazo de una nueva Alianza que vendrá a reemplazar a la mal llamada Antigua.
3. Y la última estrategia general, tomar todas las autocriticas proféticas al pueblo judío de los mismos textos bíblicos para transformar esas autocriticas fuera del marco de la identidad judía como críticas al judaísmo en su totalidad.

Si no comprendemos estos tres puntos (la estrategia global de la teología cristiana a partir del siglo II) no se podrán analizar adecuadamente los elementos específicos de ruptura.

Podemos enfocarnos en cinco elementos que fueron esenciales para la ruptura religiosa donde se

---

114 Francisco Varo: *Rabí Jesús de Nazaret* [Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos], 2ª ed., 2006.

utilizó todo el fundamento teológico del cristianismo para atacar al judaísmo.

Algunos de estos ataques tenían una gran vinculación con los signos de identidad nacional del pueblo judío. Sigo en la exposición de estos elementos los temas que propone el investigador Dr. González Salinero porque considero que resume la problemática teológica al exponer los elementos fundamentales de la ruptura entre el cristianismo y el judaísmo.

Estos elementos fueron:

1. La anulación de los mandamientos de la Torá
2. La no necesidad del descanso del Sábado y su reemplazo por el Domingo
3. La no necesidad de la circuncisión y su reemplazo por el bautismo
4. La pérdida de la Alianza (Antigua Alianza) a favor de la Nueva Alianza: la teología de la sustitución
5. La caída del Templo de Jerusalén como signo del rechazo de Dios al pueblo judío

## 1. La anulación de los mandamientos de la Torá

Al nacer el grupo mesiánico la observancia de los mandamientos de la Torá era total. El grupo mesiánico era completamente judío, y como tal, observante de los mandamientos de la Torá siguiendo las interpretaciones rabínicas de Jesús de Nazaret.

Hasta el año 50 la situación era relativamente estable, algunos autores denominaron a esta época como la de la “Iglesia judía”. El mismo Jesús como ya hemos explicado (Mateo 5:17-20) observaba la Torá y declaraba que se debía observar eternamente.

Comienza el debate cuando se trató la regularización jurídica de los gentiles a la fe mesiánica del grupo. ¿Los gentiles deben observar los mismos mandamientos que el pueblo judío? Jacobo ben Alfeo llega a la conclusión (Hechos 15:20-21) de que los gentiles sólo deben observar cuatro leyes (El Decreto Apostólico del año 50). Estas cuatro leyes se encuentran dentro de la teología judía para los gentiles como las “leyes de Noé”.

Entre los años 50 y 150 miles de gentiles observaban las leyes de Noé dentro de las sinagogas e iban absorbiendo a los elementos judíos que cumplían con los mandamientos de la Torá. Para mediados del siglo II miles de congregaciones mesiánicas ya no observaban los mandamientos de la Torá sino simplemente las exigencias mínimas del Decreto Apostólico del año 50.

Como la gran mayoría de la población mesiánica de estas congregaciones era gentil ya no observaba los mandamientos de la Torá porque al no ser judíos el propio judaísmo les permitía observar exclusivamente los mandamientos de las leyes de Noé. Por lo tanto, con el permiso y autorización completa de la teología judía los gentiles no observaron los mandamientos judíos que el propio Jesús dijo que debían ser observados conforme Mateo 5:17-20. Por lo tanto, existían seguidores gentiles del Mesías judío Jesús que, siendo gentiles, no observaban los mandamientos que el propio Jesús había declarado que eran de exigencia obligatoria. Esto ya representa la primera contradicción.

Encontramos entonces a un grupo mesiánico mayoritariamente gentil que en el siglo II ya no observaba los mandamientos judíos de la Torá porque la propia legislación judía de las siete leyes de Noé lo permitía.

Es entonces a partir de mediados del siglo II (y lo hemos visto con Justino) que se proclamó que la salvación proviene de la fe mesiánica y no de la observancia de las leyes de Moisés. Con la supresión de los diferencias alimentarias (que ya hemos comentado en su oportunidad) del obispo de Roma, Eleuterio I Papa (175-189) llegamos a una nueva paradoja histórica, el movimiento mesiánico que sigue las enseñanzas del Mesías judío Jesús se aparta de la observancia de la Torá que el propio

Mesías había establecido.

En ese sentido podríamos decir que Eleuterio I se dirige en cierto modo contra el propio Jesús, contra Pablo, y contra todo lo que había dispuesta el Concilio de Jerusalén del 50. Esta era la prueba de que el cristianismo gentil desde Roma avanzaba contra los mandamientos judíos que poseía el movimiento mesiánico en sus inicios. No debemos realizar un juicio de valor sobre estas disposiciones romanas porque entonces estaríamos ingresando en el debate teológico, lo que pretendemos demostrar es el sentido reformador que tendrá la autoridad romana en los primeros siglos para adaptar su mensaje y posibilitar así la expansión en el mundo gentil.

Para comienzos del siglo III oficialmente los mandamientos de la Torá estaban anulados dentro del cristianismo. Sin embargo, fue a partir de aquí que los teólogos gentiles comenzaron una campaña de desprestigio a las observancias judías. Estas violentas críticas se enmarcan en demostrar las diferencias del cristianismo con respecto al judaísmo. Es por ese motivo, que podemos probar que el antijudaísmo inicial del cristianismo (a pesar de su origen judío) se tiene que producir inevitablemente para diferenciarse de su religión-madre.

González Salinero explica:

El tema de la crítica a la Ley judía, que encuentra sus fuentes en la primera literatura cristiana, ocupó un lugar central en la polémica *Adversus Iudaeos*. La antigua Ley, principio del sustento de la Sinagoga y fundamento de la propia autoridad de la religión judía, pasa a ser para los cristianos un agravio que debía anularse y, por tanto, debía ser uno de los objetivos principales de los ataques antijudíos. Por ello, no es extraño que en la tradición literaria cristiana se tratara por todos los medios de ridiculizar, vaciar de contenido y vituperar todas las prácticas y costumbres judías que venían impuestas por la Ley y que, en general, formaban el cuerpo central de la religión de los judíos.

En las obras de los Padres de la Iglesia la consideración negativa de los preceptos de la Ley encuentra diferentes explicaciones, aunque todas ellas tratan de justificar su abolición, su caducidad y su carácter pernicioso. A continuación expondré someramente las líneas fundamentales de la crítica cristiana a la Ley judía, basándome en algunos textos significativos.

Por un lado, la doctrina cristiana introdujo la idea de los preceptos legales de los judíos habían tenido un valor puramente alegórico. Sin embargo, la Sinagoga, debido a su ignorancia, no logró entender el sentido espiritual de las Escrituras y, por lo tanto, de la Ley. Zenón de Verona lo pone de manifiesto de una forma elocuente. Su oposición al judaísmo no estaba determinada tanto por un enfrentamiento en torno a la Ley, sino sobre todo a su inexacta comprensión. Asegura que la Ley vista sin fe era entendida por los judíos literalmente y no espiritualmente, y que, por ello, solo podrían mantenerse en la figura sin llegar a alcanzar la verdad misma. En este sentido, los judíos, muy predispuestos hacia los ídolos, habrían estado ciegos por su excesivo apego a unas prescripciones legales que no debían haberse considerado más que desde una perspectiva figurada.

Por otro lado, se oponía la idea de que la Ley de los judíos estaba destinada a ser reemplazada por una Ley cristiana espiritual. A veces se pensaba incluso que si bien la Ley judía había sido válida de forma transitoria para un tiempo determinado, con la llegada de Cristo, sin embargo, había perdido todo su valor. La nueva Ley espiritual de Cristo suponía, en definitiva, la destrucción de la Ley carnal de los judíos y liberaba a todos los cristianos de los perjudiciales preceptos de ésta. La salvación ya no se encontraba en una Ley que se consideraba cesada, sino en el Evangelio y en la fe cristiana.

Para Ambrosiáster la Ley judía no era más que una ley de muerte porque hacía morir a los pecadores. Esta ley era incapaz de arrancar la ira del corazón del pecador, pues al no poder perdonar, sólo podía castigar y, debido a que el castigo impuesto generaba ira, este nacía sin duda del pecado. A su vez, Juan Casiano pensaba que todo el que se rige por la Ley peca al aplicar sus principios vengativos, pues mientras se está al acecho y se buscan represalias iguales a la ofensa recibida, se alimenta el rencor y el odio contra el enemigo. Por ello, a través de una Ley manchada por los graves pecados de los judíos no se anulan las semillas del propio pecado. De esta forma, los siervos de la misma están empujados por

el uso de lo lícito (la Ley) hacia lo ilícito. Los cristianos, en cambio, al renunciar a lo lícito desconocen lo ilícito. Así pues, no habría que tenerse por perfecto quien, servidor de la Ley, se limitara a evitar lo prohibido y a hacer lo que está prescrito, ya que, por el contrario, pueden tenerse como verdaderamente perfectos quienes se abstienen incluso de las cosas que la misma Ley les concede. De hecho, Ambrosio de Milán afirma que el pecado abunda debido a que la misma Ley ofrece el conocimiento del propio pecado y, puesto que es imposible que quienes sirven a la Ley se liberen de los pecados, Prisciliano asegura que quien sigue la justicia de esta ignora la justicia de Dios. Por tanto, al transmitir la Ley a sus descendientes los maestros judíos continúan sumiendo a su pueblo en el error y en el pecado. La misma Ley constituye, por ello, su propia perdición.

Ahora bien, el mayor desprestigio de la Ley judía procede de la consideración que los cristianos hacían de su origen y función. En general era vista como un castigo por las continuas transgresiones del pueblo judío. Para Agustín, la Ley había surgido como freno a los pecados de los judíos; en las *Consultationes* se afirma que había sido impuesta con severidad a los judíos para humillar su rebeldía y para que, con el miedo a un castigo inmediato, guardasen la disciplina; Juan Casiano aseguraba que, debido al carácter pecaminoso del pueblo judío, había sido una forma de amonestación por parte de Dios; y Ambrosio de Milán recuperaba un símil paulino a partir del cual se decía que la Ley era para los judíos como un pedagogo, como un esclavo que conducía a los niños a la escuela, y que, de igual forma que estos temían a aquel, se sentían seguros con el Maestro (Cristo), que era el único que podía mostrar el camino de la salvación. Porque, en efecto, no era inusual que se considerase a la Ley cruel y temible, en oposición a la gracia apacible del Evangelio. De hecho, en el cristianismo estaba muy extendida la imagen de la antigua Ley injusta, violenta y vengativa, contrastada siempre con el clemente y pacífico Evangelio de Cristo. Eugipio, en este sentido, afirmaba que donde aparece el temor en el Antiguo Testamento, se descubre el amor en el Nuevo y que mientras en aquel se deposita la temible Ley, en este se implanta la caridad.<sup>115</sup>

Si bien el marcionismo no triunfó podemos decir que para alcanzar la independencia religiosa cristiana, se utilizó indudablemente un “marcionismo moderado”. Marción afirmaba que existían dos dioses, el Dios malo del AT y el Dios bueno del NT. No estamos tan lejos de esta idea cuando se afirma que Ley del AT es temible y la Ley de NT proviene de la caridad y la misericordia.

El judaísmo ya había alcanzado a través de sus interpretaciones rabínicas para la misma época del nacimiento y desarrollo del cristianismo formas más flexibles de comprensión de los mandamientos de la Torá, pero los teólogos cristianos contrapusieron el texto de la Torá de la época de Moisés con un texto judío del siglo I e indudablemente no explicaron los cambios en los niveles de interpretación que se produjeron dentro del judaísmo fariseo. El cristianismo presentó al judaísmo como la religión de ley literal, sin considerar las interpretaciones rabínicas de la misma época, porque muchas de estas interpretaciones rabínicas estaban a la misma altura ética que el Evangelio. Así la presentación del judaísmo se deformó por completo, los cristianos entendían que el judaísmo continuaba inflexible en los mandamientos de la Torá sin estudiar las interpretaciones fariseas que otorgaban un alto grado de libre albedrío en la exégesis de los textos.

A pesar de que Marción fue condenado por su binitarismo, la idea será que la Ley Antigua pertenecía a un Dios que era exigente y que presentó su misericordia exclusivamente en el Evangelio.

Sin embargo, las grandes preguntas quedaron en suspenso ¿Por qué Jesús observó la Torá y no solo la observó sino que mando a que sea observada?

El cristianismo creó la división entre las leyes eternas de la Torá y las leyes ceremoniales del judaísmo contenidas en la misma Torá. Existían leyes éticas desde los tiempos del Génesis que eran naturales a todos los hombres (esto recuerda la aplicación de las leyes de Noé del judaísmo). Esas leyes éticas eran obligatorias para el cristianismo, sin embargo, las leyes ceremoniales eran estrictamente del pueblo judío.

115 Raúl González Salinero: *El antijudaísmo cristiano occidental: siglos IV y V* [Madrid: Trotta], 2000, pp.167-170.

En esto coincidían ambas religiones, el cristianismo se deshacía de la legislación judía porque esto la identificaba con el pueblo judío, y el pueblo judío para sostener su identidad no obligaba a los gentiles a convertirse al judaísmo. En este punto me encuentro de acuerdo con Boyarín (2013) cuando dice que las dos ortodoxias (la judía y la cristiana) se aliaron para marcar los límites de sus respectivas identidades religiosas. Si los gentiles no estaban obligados por el propio judaísmo a observar las leyes judías, entonces no hay motivos para criticar que el cristianismo abandonara las leyes del judaísmo porque el propio judaísmo así lo permitió. Sin embargo, una cuestión es que los gentiles no observaran los mandamientos relativos al pueblo judío, pero otra muy distinta es que crearan la idea de que existía una Ley de Cristo que ni el propio Jesús dijo que existía. Es decir, no existía la idea de una nueva Ley que reemplazaría a la Ley de Moisés dentro del grupo original mesiánico que era completamente judío (Hechos 15:19-21).

Los teólogos gentiles a partir del siglo II entendían que existía una nueva Ley que reemplazaba a la Torá. El asunto no era que los mandamientos del judaísmo eran para los judíos, la cuestión había cambiado, se criticaba que el judaísmo siguiera observando una Ley que estaba anulada.

Pero nos preguntamos: ¿No habían leído estos teólogos a Pablo cuando dice en Romanos 11.28 que la Alianza es irrevocable? Todos estos versículos considerados como peligrosos al acercarse al judaísmo fueron omitidos por toda esta generación de autores que se propusieron como su objetivo central diferenciar al cristianismo de su matriz judía y asegurar la independencia religiosa de la nueva fe. Es más, la selección de la lectura de los textos en las Iglesias seguirá este mismo patrón, es decir, se intentará desconectar al cristianismo de sus raíces judías para otorgarle una identidad propia. Este desconocimiento del judaísmo por parte del cristiano será fundamental para la identidad naciente, así se comenzó a leer de un modo peculiar el texto bíblico, el cristiano leía primero el NT y luego debía leer el AT. La intención teológica era la de “cristologizar” toda la historia de Israel.

Las leyes de extranjería de la Torá (las leyes de Noé) que permitieron el ingreso de miles de gentiles al grupo mesiánico, era ahora anulada por los mismos gentiles que años después habían ingresado. La paradoja es que la religión judía que permitió que los gentiles ingresaran a la fe fue luego acusada de “caduca”, y que la flexibilidad de la Ley de Moisés al permitir el ingreso de los gentiles paradójicamente fue atacada como ineficaz para la salvación.

Se daba la contradicción histórica que la misma Torá que permitió el ingreso de los gentiles (Hechos 15:21) como lo afirma el judío Yaacob ben Alfai (Jacobo ben Alfeo) era atacada ahora como maldita y fundamento para el pecado de los judíos.

La puerta que el propio judaísmo abrió a los gentiles entre los siglos I y III ahora se cerraba con el objetivo de construir las dos identidades religiosas diferenciadas.

## 2. La no necesidad del descanso sabático y su reemplazo por el Domingo

Jesús siendo observante del “Shabbat” (el descanso sabático del judaísmo), lo interpretó de modo flexible en una línea argumental similar a la de la escuela de Hillel el anciano.<sup>116</sup> Pero jamás, como buen judío y excelente rabino que era, abandonó el Shabbat. Todos los judíos que siguieron sus enseñanzas continuaron observando el día del descanso sabático. Es más, la fundamentación teológica que expondrá en el Concilio de Jerusalén del año 50 el judío Yaacob ben Alfai (Santiago el Menor) será que los gentiles deberían obedecer las cuatro leyes del Decreto Apostólico porque estaban contenidas dentro de la Torá de Moisés que se leía todos los sábados en las sinagogas.

Para mediados del siglo II los teólogos cristianos provenientes del gentilismo intentarán modificar el día del “Shabbat” por el “Domingo”. Esta modificación la explico extensamente en una de mis

<sup>116</sup> Se puede estudiar sobre la relación entre Jesús y el descanso sabático mi obra *El judaísmo de Jesús* [Buenos Aires], 2008.



obras sobre este tema,<sup>117</sup> donde también analizo como fue evolucionando la teología del cristianismo los últimos dos mil años sobre el descanso del sábado. ¿Por qué se modificó el día del descanso? Por las leyes de Noé, los gentiles no estaban (ni están) obligados a descansar el Shabbat. Algunos rabinos entendían esto de modo más radical y prohibían a los gentiles el descanso porque entendían que el “Shabbat” era una institución nacional del judaísmo. ¿Pero qué hacer con los gentiles judaizados que se encontraban dentro de las sinagogas participando de los ritos del pueblo de Israel? Si el “Shabbat” era considerado por los rabinos como una institución particular del pueblo de Israel, entonces los gentiles que también pretendían descansar al igual que los judíos vieron con buenos ojos que el “Octavo Día” era el día del Mesías y así una observancia judía, que podría haberse internacionalizado, se abandonó. Nuevamente la contradicción histórica, a partir del siglo II miles y luego millones de cristianos descansarían un día en el que no descanso ni Jesús ni Pablo ni los primeros judeo-cristianos del siglo I. Se modificó el día del descanso con el fin de lograr la diferenciación religiosa del cristianismo.

Dice el Dr. González Salinero en su obra :

La observancia del Shabbat estuvo también muy extendida entre los cristianos que se veían atraídos hacia el judaísmo. De hecho, a pesar de que ya en el siglo II se conocía entre los cristianos el domingo como el día de la fiesta del Señor y de que la Iglesia había considerado desde antiguo que la fiesta judía había sido abolida, lo cierto es que muchos cristianos continuaron observando el sábado.<sup>118</sup>

Me gustaría explicar otra cuestión que no surge del análisis del Dr. González Salinero, ya que entiendo que no fue exclusivamente la atracción del judaísmo sobre ciertos cristianos sino que muchos gentiles provenientes de los ambientes sinagogales estaban muy “judaizados” y otros muchos judíos mesiánicos siendo judíos no podían modificar su descanso debido a que como judíos debían continuar observando los mandamientos de la Torá, entre ellos, el descanso del Shabbat. González Salinero cita la crítica cristiana posterior al “Shabbat” en estos términos:

Desde el punto de vista de la crítica patrística, tal y como sucedió en el caso de la circuncisión, la interpretación alegórica de la fiesta sabática pretendió deslindar el significado religioso de la práctica judía real. Por ello insistía nuevamente, desde la perspectiva de la doctrina cristiana, en el carácter espiritual de un sábado eterno.

Entre las objeciones que los escritores cristianos presentaban contra el sábado se encuentran algunas que respondieron a estereotipos aceptados en forma general y otras que desarrollaron opiniones de cierta originalidad. Así, por ejemplo, se solía afirmar que el “sábado carnal” había perdido toda su autoridad con la llegada de Cristo y que, por tanto, había sido abolido, o que, puesto que Dios supo que su pueblo sería inconstante, debía observar el Shabbat como una especie de precaución o castigo. Sin embargo, hubo autores que mostraron una visión mucho más personal. En este sentido, Comodiano creía que Dios despreciaba profundamente la fiesta sabática.<sup>119</sup>

El gran interrogante que surgirá es si el sábado será un ceremonial del judaísmo o un mandamiento del derecho natural pre-mosaico. La gran mayoría de los autores cristianos (al igual que la ortodoxia judía farisea) comprenderán al “Shabbat” como institución de la identidad del pueblo judío.

Los adventistas (cristianos que descansan el sábado) advierten que como en el libro del Génesis, Dios descansó de su obra, así el hombre por derecho natural debía descansar en sábado, de ese modo teológicamente explican que pertenece a un derecho natural pre-mosaico. El debate teológico dentro del cristianismo ha quedado abierto.

117 *El sábado hebreo en el cristianismo* [Buenos Aires], 2004.

118 Raúl González Salinero: *El antijudaísmo cristiano occidental: siglos IV y V* [Madrid: Trotta], 2000, pp.177.

119 Ídem, ib., 178.

Regresando a nuestra época, podemos decir, que hay varias causas para el cambio del día del descanso:

1. La resistencia de los rabinos en internacionalizar el día del descanso sabático a los gentiles sin su conversión formal al judaísmo, lo que hizo que miles de gentiles no circuncisos pretendieran su propio día de descanso. El judaísmo fariseo nacionalizó el descanso sabático y no lo internacionalizó a gentiles sin su conversión. Los gentiles judaizados de las sinagogas descansaban antes de la aparición del cristianismo porque el mandamiento de la Torá decía que el extranjero que habita contigo también debe descansar. A pesar de lo que dice el mandamiento a partir del siglo II y con la internacionalización del cristianismo el judaísmo cerró esta opción a los gentiles que sí existía dentro del judaísmo del siglo I.
2. La iglesia cristiana aceptó la nacionalización del Shabbat por parte del judaísmo rabínico y modificó el día del descanso con el objetivo de dividir las feligresías y de esta forma obtener otro elemento más de independencia cristiana del judaísmo.

Sin embargo, a pesar de las razones históricas apuntadas se tenían que encontrar justificaciones teológicas para la modificación del día de descanso. Algunos autores cristianos explicaron que Jesús era el “Señor del sábado” porque criticaba que no se podían curar enfermos en Shabbat, pero aquí volvemos a encontrar la estrategia cristiana donde toman las interpretaciones rabínicas de la teología judía de Jesús contra el propio judaísmo. Este argumento es muy débil para justificar teológicamente la aparición del día Domingo. Entre las razones esgrimidas más importantes que podemos encontrar dentro de las justificaciones teológicas cristianas para modificar el descanso sabático, es el recuerdo del día de la resurrección de Jesús que se realizó el primer día de la semana, es decir el domingo. Los cristianos por lo tanto recordarían todas las semanas la resurrección, sin embargo, Jesús resucitó solo el primer día de la semana luego de la Pascua, y esto ya comenzaba a celebrarse. De todos modos, la idea era la celebración semanal del día de la resurrección del Mesías. Ahora bien, esta justificación funcionaría si la vemos desde este ángulo, pero si la enfocamos de otro modo, la interpretación vuelve a debilitarse. Jesús como era judío no podía violar el “Shabbat” y por lo tanto, le era imposible resucitar en sábado porque el Mesías debía observar el sábado, y por ese motivo, resucitó el primer día de la semana. Como se puede ver, fue el judaísmo de Jesús la causa de su resurrección el primer día de la semana, con lo cual, la interpretación podría invertirse.

San Agustín será el teólogo que propuso la idea del “Sábado Eterno”, el placer mesiánico que debe sentir un cristiano es el mismo placer que el judío solo siente en el día del Shabbat (Oneg Shabbat), pero el cristiano debe sentir el placer de vivir dentro del Reino de Dios en forma permanente no simplemente un día de la semana. Este pensamiento surgió de las ideas rabínicas sobre la era mesiánica donde existía el concepto del “Sábado eterno”. Ahora bien, nos preguntamos ¿Qué sentido entonces tenía la conmemoración del domingo si ya el cristianismo se encontraba dentro del sábado eterno?

Más allá de todas las posibilidades teológicas de interpretación, sea en el sentido de las argumentaciones y contra-argumentaciones que pueden ser infinitas, lo cierto es que existe una decisión deliberada de la Iglesia mesiánica en Roma a mediados del siglo II de abandonar el descanso sabático como una señal de la nueva identidad cristiana en construcción.

### **3. La No necesidad de la circuncisión y su reemplazo por el bautismo**

Jesús era judío y por supuesto jamás dejó de observar los mandamientos de la Torá. Su familia completamente judía observó en él la circuncisión conforme la ancestral costumbre del pueblo de Israel.

El asunto de la circuncisión (como ya hemos analizado en su oportunidad) se presentó con relación al ingreso de los gentiles. ¿Debían ser los gentiles circuncidados y formalmente aceptados en

el judaísmo o podían mantener su incircuncisión y ser aceptados al judaísmo de todos modos? Las siete leyes de Noé como sabemos aceptan al gentil sin circuncisión, y esta línea fue la que siguió el Concilio de Jerusalén del año 50. Los gentiles podían ingresar al grupo mesiánico sin la circuncisión porque así lo establecía la propia Torá de Moisés.

Saulo de Tarso construyó sobre todo en sus cartas a los “Romanos” y a los “Gálatas” una interpretación de justificación para el ingreso de los gentiles sin la circuncisión tomando la figura de Abraham y fundamentando su exégesis en la idea judía de la “Circuncisión del corazón” que ya había sido trabajada por los profetas de Israel. En el caso judío, la circuncisión carnal debía ir acompañada de la circuncisión del corazón. En el caso del gentil que se lo aceptaba sin la circuncisión carnal se los aceptaba a través de la idea de la circuncisión del corazón o circuncisión por la fe.

Fue muy claro desde el principio dentro del cristianismo que la circuncisión era una señal de la identidad nacional del pueblo judío. Cuando en el Concilio de Jerusalén del 50 (como ya hemos estudiado) se decide que los gentiles ingresan al movimiento judeo-mesiánico sin la circuncisión, es porque indudablemente había dudas sobre el tema.

Ahora bien, a partir del siglo II aparece la paradoja histórica por la cual estos gentiles que habían sido admitidos por el judaísmo sin la circuncisión y todo el trabajo de exégesis paulino de justificación para el ingreso de los gentiles, iba a ser utilizado contra la circuncisión carnal del judaísmo. Todas las interpretaciones paulinas que tenían como objetivo el ingreso de los gentiles al mesianismo judío, y a partir de allí lograr que los gentiles adquirieran el mismo nivel jurídico que los judíos, sirvió a partir del siglo II para comenzar a trabajar la superioridad de la circuncisión por la fe atacando el ritual judío de la circuncisión.

El cristianismo a partir del siglo II (mayoritariamente gentil) comenzó a atacar al judaísmo para lograr su objetivo primordial de diferenciarse de su religión madre, cuando fue el mismo judaísmo el que les abrió a los gentiles las puertas del monoteísmo.

Ahora bien, los prosélitos que se convertían al judaísmo no solamente se tenían que circuncidar sino también debían realizar el baño de inmersión, tanto los hombres como las mujeres (para ingresar al judaísmo por la conversión formal).

Supongamos que un hombre quería convertirse al judaísmo, entonces se realizaba la inmersión ritual y la circuncisión, en el caso de la mujer queda claro que simplemente realizaba la inmersión ritual. En el caso del hombre, el nombre hebreo se lo imponían en el momento de su circuncisión, en el caso de las mujeres que se convertían, su nombre hebreo se lo imponían en el momento del baño ritual de la inmersión.

Cuando a partir del Concilio del año 50 los gentiles fueron aceptados sin circuncisión se les continuó aplicando el baño de inmersión, así fue como el cristianismo heredó el bautismo, ya que en las conversiones formales al judaísmo, todos los prosélitos debían realizar la inmersión ritual.

El bautismo cristiano es pues la continuación de la circuncisión como puerta de ingreso a la congregación. Parece ser, que la simbología del movimiento judío esenio de Qumrán de anular los pecados con el baño de inmersión pasó al cristianismo a través de la lectura del bautismo del judío Yojanan (Juan).

Dice el Dr. González Salinero en su obra sobre los ataques antijudíos al rito de la circuncisión:

Las palabras más duras de los Padres de la Iglesia contra la Ley judía están dedicadas la circuncisión, a la que consideraban como un signo exclusivo del pueblo judío. Por ello, porque la circuncisión era considerada como un signo de la raza (*signum generis*) algunos autores como Evagrio y Maximino Arriano, justificarían precisamente la propia circuncisión de Cristo. Dicha circuncisión sería vista como una prueba de que este procedía, tal y como anunciaban las profecías, de la estirpe de David. Para Ambrosiáster, la circuncisión de Cristo era incluso una necesidad desde el punto de vista histórico-salvífico, ya que demostraría la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, entre la promesa hecha a Abrahán

y su realización en Cristo.

Sin embargo, el carácter exclusivo de los Padres de la Iglesia que querían dar a la circuncisión de los judíos, como algo particular y definitorio del pueblo de Israel, determinó que aquella fuese vista como un signo por medio del cual los judíos fueron marcados como pecadores. Sería una marca concedida por Dios al pueblo judío no como señal de elección o de privilegio, sino como una señal de su reprobación.

Ahora bien, esta primera circuncisión de los judíos habrá de ser comprendida, como advierte San Agustín, desde una perspectiva figurada, como una sombra de la verdadera circuncisión de los cristianos. Agustín vería también en la circuncisión una figura por medio de la cual se vinculaba el cristianismo con las antiguas promesas. Sin embargo, dicha circuncisión quedaría abolida con la llegada de Cristo, pues ya la figura habrá perdido todo su valor. Para Eutropio dejaba de ser un rito absurdo desde el momento en que se abandonaba su sentido literal en favor de su significado alegórico y, por tanto, desde el instante en que se asumía como una figura de renuncia al mundo y a sus pompas.<sup>120</sup>

El cristianismo afirmaba que la circuncisión judía no otorgaba la salvación porque de lo contrario las mujeres no podrían salvarse. El problema que se presenta aquí es que la circuncisión para el pueblo de Israel es un signo de identidad nacional y observancia de la Torá que es eterna y no tiene relación con la “salvación”. Si la salvación es la observancia de los mandamientos de la Torá entonces los mandamientos exclusivos para los hombres son de cumplimiento obligatorio desde la perspectiva judía. Sin embargo, para los gentiles que observaban las siete leyes de Noé esta observancia no era necesaria (como lo definió el Concilio del año 50).

Ahora bien, si el judaísmo a través de las siete leyes de Noé absolvió a los gentiles de cumplir con el ritual de la circuncisión, se dio la paradoja que un siglo después los gentiles cristianizados (ingresados sin la observancia de la circuncisión por la permisividad de la teología judía) atacarían la circuncisión judía porque ahora era reemplazada por el bautismo mesiánico.

El ritual cristiano que sería el reemplazo de la circuncisión será el bautismo si bien con otra concepción en su aplicación debido a la teología cristiana posterior del pecado original.

Así el bautismo por inmersión de los prosélitos al judaísmo se convirtió en la ceremonia fundamental de ingreso a la Iglesia.

#### **4. La pérdida de la Alianza a favor de la nueva Alianza**

Jesús en ningún momento realizó un reemplazo de la Alianza de Israel con Dios, es más, como sabemos, advirtió de la obligatoriedad y eternidad de la Torá (Mateo 5:17-20). Pablo declaró que la Alianza de Israel era eterna e irrevocable (Romanos 11:28-29). Sin embargo, la base argumental del cristianismo será tomar como justificación de una Nueva Alianza el texto de Jeremías 31:31-34, donde Dios declara que aparecerá en el futuro de Israel una nueva alianza. Ahora bien, este concepto se ha cristianizado pero dentro del ámbito judío la comunidad esenia de Qumrán ya se sentía parte de una nueva alianza. Esta “Nueva Alianza” del grupo de Qumrán no puede ser considerada como el inicio de una nueva fe como es el caso del cristianismo, sino que era interpretada como una renovación dentro de la misma Alianza Eterna de Israel. Si la Alianza es “Eterna” no puede existir una “Nueva” que la reemplace. Entonces ¿Qué era la nueva Alianza que proponía el cristianismo? ¿La ampliación de la anterior? Pablo explicará en el capítulo 11 de Romanos que ahora los gentiles son injertados al olivo de Israel, sin embargo, parece ser que para el pensamiento paulino, la Alianza se expande hacia los gentiles pero no reemplaza nunca la Alianza eterna. Así que el concepto judío del texto de Jeremías de Nueva Alianza fue “cristianizado” de modo que ahora la Nueva Alianza era el mismo cristianismo, y el judaísmo nacional pertenecía a la Antigua Alianza. Siendo el judaísmo parte del antiguo plan divi-

120 Raúl González Salinero: *El antijudaísmo cristiano occidental: siglos IV y V* [Madrid: Trotta], 2000, pp.174.

no no tenía sentido de existencia histórica, esto es, el pueblo judío para estos cristianos de los siglos III a V era una anomalía histórica de supervivencia nacional.

Por lo que existen varias etapas en la utilización de los conceptos de Antigua y Nueva Alianza:

1. Jesús como judío se encuentra dentro de la Alianza Eterna de Moisés.
2. Pablo extiende la Alianza a los gentiles, pero en Romanos 11.28-29 advierte que la Alianza mosaica es eterna e irrevocable.
3. Justino ya hace referencia a la Nueva Alianza del Mesías que reemplazaba a la Antigua Alianza judía.
4. Los padres de la Iglesia de los siglos IV y V ya declaran que la Antigua Alianza no sólo ha sido reemplazada sino que es mortífera y el judaísmo es declarado “maldito”.

Dice Gonzales Salinero sobre el tema de la Antigua/Nueva Alianza:

Así pues, el antiguo tiempo de la sinagoga cesaría y comenzaría un nuevo tiempo con una Nueva Alianza de carácter espiritual que acabaría con la Antigua Alianza.

Ahora bien, esta idea de la Nueva Alianza se transformaría pronto en un arma conceptual por medio de la cual la Iglesia pretendía distanciarse de un judaísmo degradado, de un pueblo judío que dejaría ya de ser el pueblo de Dios en favor del pueblo cristiano y, por ello, contribuiría extraordinariamente a la creación de la base ideológica del antijudaísmo de exclusión. Sobre el particular A. González Blanco llega a afirmar: Creemos, pues, que el fundamento jurídico sobre el que se apoyará la coacción que se ejercerá sobre los judíos es la idea teológica de la Iglesia como pueblo de Dios en sustitución de Israel, del antiguo pueblo de Dios.<sup>121</sup>

## 5. La caída del Templo de Jerusalén como signo del rechazo de Dios al pueblo judío

Una de las pruebas históricas que presentarán los Padres de la Iglesia para demostrar el rechazo de Dios al pueblo judío es la pérdida de la independencia nacional en manos del Imperio Romano y la destrucción del Templo. Es por ese motivo que el emperador romano Juliano apodado el Apóstata (por el cristianismo posterior) (361-363) intentó su reconstrucción. La nueva construcción del Templo de Jerusalén era una muestra de la vitalidad del pueblo judío, y si el judaísmo volvía a resurgir con un Templo entonces las argumentaciones del cristianismo en relación a la pérdida de la confianza de Dios en el pueblo de Israel se derrumbarían. No se sabe que sucedió pero cuando comenzaron las obras de reconstrucción ordenadas por Juliano (363) salieron unas bolas de fuego del interior, parece ser que justamente se produjo un terremoto y los autores cristianos atribuyeron ese fenómeno a que Dios rechazaba la reconstrucción del Templo, porque existía el rechazo divino al judaísmo en su conjunto.

Otros autores comenzaron a explicar que la destrucción del Templo tenía una relación directa con la participación judía en la muerte de Jesús. Otros autores cristianos advirtieron que el futuro de la humanidad era una única religión cristiana y ya no se podrían ofrecer otros cultos como el judaísmo que desaparecerían lentamente de la historia.

Es paradójico que el Templo que sirvió para que el joven Jesús estudiará como lo expone el NT con los doctores judíos, el mismo Templo que sirvió para las oraciones a Dios de los primeros judeo-cristianos como lo explica el libro de Hechos donde se dice que Pedro y Juan subían al Templo a orar al Dios de Israel (Hechos 3:1), ese mismo Templo tan apreciado por la comunidad judeo-mesiánica

121 Raúl González Salinero: *El antijudaísmo cristiano occidental: siglos IV y V* [Madrid: Trotta], 2000, pp.181.



de Jerusalén en el siglo I fuera objeto del escarnio de los Padres de la Iglesia unos siglos después. El Templo de Jerusalén era el lugar de culto de todos los judíos (inclusive de aquellos que creían que Jesús era el Mesías prometido para Israel). Sin embargo, con la destrucción del Templo ambos movimientos religiosos debían justificar la caída, mientras el cristianismo presentó el hecho como el rechazo de Dios al Israel deicida, el judaísmo fariseo presentó el hecho de que Dios castigaba al pueblo judío por no haber observado los mandamientos de la Torá. Cada religión interpretó a su modo la destrucción del centro espiritual judío. Tanto el judaísmo como el cristianismo interpretaron que fue un rechazo divino, unos por participar del asesinato del Mesías, y otros por desobedecer la Torá. Por supuesto, que como se puede ver cada una de las religiones defendía la justificación de su objeto teológico central.

He intentado exponer las principales argumentaciones con las cuales trabajó el cristianismo en su proceso de independencia del judaísmo.

Y podemos decir que el antijudaísmo creado por la Iglesia se produjo por dos motivos fundamentales:

1. El cristianismo deseaba independizarse del judaísmo porque en su origen era demasiado “judío” para el público gentil del Imperio Romano.
2. Posteriormente la supervivencia del judaísmo fue una afrenta para la Nueva Alianza porque nadie se explicaba cuáles eran los motivos de la resistencia histórica del pueblo de Israel.

El primer motivo expuesto (la necesidad de independencia teológica) fue la principal causa del nacimiento del antijudaísmo cristiano.

Siendo el cristianismo de raíz judía, no podía ser presentado tan judaicamente a los ambientes paganos, y por ese motivo, el cristianismo se desjudaizó para extraer los elementos nacionales que le impedían su expansión en el ambiente gentil.

Este proceso de desjudaización, es decir, el distanciamiento de las observancias judías vino acompañado con la construcción de un sistema de críticas destructivas a los elementos identitarios del judaísmo.

Estas críticas a las observancias y a los elementos nacionales del judaísmo que fueron en el siglo II producto del deseo de independencia religiosa por parte del cristianismo terminaron siendo utilizados como herramientas del antijudaísmo histórico posterior.

Fue así paradójico que la religión/hija que se había gestado a partir de un grupo de judíos mesiánicos observantes de la Torá, por el nivel de éxito alcanzado en el mundo gentil debió crear (para mantener este éxito religioso) un sistema ideológico que terminó atacando a la religión/madre.

El éxito del mesianismo judío internacional terminó de superar las fronteras nacionales del judaísmo, y entonces un mesianismo des-judaizado (cristianismo) tuvo que atacar los elementos nacionales del pueblo judío con el objetivo declarado de alcanzar su independencia religiosa.

La paradoja histórica es que una religión que nació del seno del judaísmo y durante el primer siglo de su historia fue un grupo en el interior del mundo judío “atacó teológicamente” al pueblo de Israel al que pertenecían sus primeros miembros para universalizar la figura de un Mesías judío y aplicar a los gentiles los mínimos legales del judaísmo.

## PARTE 4

### Conclusiones

Antes de finalizar este trabajo doctoral me gustaría presentar las conclusiones de la investigación histórica realizada.

Este estudio presenta algunos puntos originales que demuestran objetivamente las hipótesis propuestas al principio de la tarea propuesta.

En primer lugar, hemos probado que la identidad “cristiana” no puede ser entendida como tal durante el siglo I, porque en aquella época lo que podemos percibir es un grupo mesiánico en el interior del judaísmo.

No existe ni en Jesús, ni en Pablo ni en el Concilio del año 50 la idea de estar creando una nueva religión. Este pequeño grupo mesiánico en el siglo I fue expandiéndose muy lentamente en el interior de las sinagogas.

Lo podemos ver muy claro en el proceso de difusión de Pablo en la obra Hechos de los Apóstoles. Quien lea atentamente el libro de “Hechos” podrá verificar que no existe el “cristianismo”, Pablo no asiste a ninguna Iglesia porque las Iglesias simplemente no existían, Saulo de Tarso (Pablo) predica sinagoga por sinagoga en todas las congregaciones a las que viaja. San Pablo muere pensando que los gentiles a través del Mesías se unirían al pueblo de Israel, y de ese modo, el judaísmo se expandiría de modo internacional “judaizando” mesiánicamente el Imperio Romano.

Hacia la muerte de Pablo (que los historiadores sitúan entre los años 64 y 66) el “Sheliaj de los Goym” (en hebreo Apóstol de los gentiles) todos los grupos mesiánicos estaban integrados en el interior de las sinagogas.

A fines del siglo I algunas sinagogas se llenan de gentiles no circuncidados (Temerosos de Dios) que creen pertenecer al mundo judío. Otras sinagogas se dividen en dos comunidades, una parte pasa a ser mesiánica y otra se resiste a este movimiento, otras sinagogas se convierten en forma integral en congregaciones mesiánicas y otras sinagogas resisten íntegramente al movimiento. Tuvieron que existir comunidades judías que durante el siglo I pasaron de modo total a formar parte del movimiento judeo-mesiánico.

Aun hacia finales del siglo I todas las autoridades del judaísmo nazareno son judías, podemos encontrar a San Simeón (el primo judío de Jesús) (62-107) como la autoridad del grupo ebionita (judeo-cristianos) que solo aceptaban el Evangelio de Mateo y no aceptaron jamás las cartas de Pablo, en Roma el hijo de un judío Clemente ben Yehudá (90-99) escribiendo una obra profundamente judía como las Pseudo-clementinas, el joven judío Timoteo circuncidado por Pablo, será el jefe de la

congregación de Éfeso entre los años (50-97) y el anciano Yojanan (el último discípulo vivo de Jesús) escribiendo entre los años 90 y 100 su Apocalipsis, una obra influenciada por el Maase Merkabá (el carro de fuego del profeta Ezequiel)<sup>122</sup>.

Lo que demostramos con este estudio es que la división entre el cristianismo y el judaísmo se produjo en el transcurso del siglo II y que no fue uniforme en todas las congregaciones del Imperio Romano. En algunas congregaciones, (sobre todo las más cercanas a Judea) por esta cercanía geográfica y por la cantidad de judíos helenistas activos, el judaísmo no desapareció tan rápidamente, podemos encontrar aún hacia el año 180 un hombre como Hegesipo (quien será considerado el primer historiador del cristianismo) como un judío que acepta ingresar al movimiento mesiánico cristiano. Hegesipo a finales del siglo II no ve contradictorio ser judío e incorporarse al cristianismo, lo cual demuestra que existían formas judías de cristianismo oriental muy acentuadas.

La controversia pascual, los cambios del Shabbat al Domingo, la derogación del Decreto Apostólico del año 50 y la centralidad de Roma sitúan al cristianismo como religión independiente. Cuando entre los años 115-155 en Roma se decide modificar el calendario lunar judío se comienzan lentamente a tomar medidas para alejarse del judaísmo. A pesar de esto, las autoridades imperiales romanas siguen considerando a los “cristianos” como parte del mundo judío, todavía en tiempos del emperador Adriano (117-138) se considerará a los cristianos como “judíos” y es por ese motivo que el Obispo de Roma, Telésforo será martirizado como “judío”.

Es posible, que en el interior de las comunidades mesiánicas (por el proceso de gentilización) ya muchas se consideraban a sí mismas como “cristianas” pero aún las autoridades romanas las consideraban como “judías”.

Sin embargo, es evidente que la generación del 130-150 será la que intencionalmente dividirá al grupo mesiánico del interior del judaísmo y declarará la independencia religiosa del cristianismo.

¿Quiénes fueron los hombres que declararon la independencia del cristianismo en el siglo II? Indudablemente fueron tres hombres a los que el cristianismo le debe su independencia: San Justino, San Aniceto y Marción del Ponto.

San Justino con su *Dialogo con* (o contra) Trifón, San Aniceto impulsando el cambio de la fecha pascual judía a una fecha diferente y Marción declarando oficialmente que existía un NT, es decir un nuevo canon que no tenía relación alguna con el judaísmo.

A pesar de que el grupo romano moderado enfrentó a Marción, a éste se le debe un gran impulso a la independencia cristiana. A mediados del siglo II las congregaciones mesiánicas occidentales estaban mayoritariamente controladas por los gentiles. Esta gentilización de las antiguas congregaciones judías provocó que los judíos se situaran en una posición minoritaria.

Para el siglo I muchas sinagogas estaban llenas de gentiles (tanto los conversos formales como los adherentes sin la conversión formal). Los conversos formales o prosélitos de justicia comenzaron a superar a los judíos, pero los adherentes, es decir los Temerosos de Dios (gentiles sin la circuncisión) comenzaron a superar a todos.

Seguramente la estrategia del Concilio de Jerusalén del año 50 fue provocar la “judaización” lenta de los gentiles, porque entendían que los gentiles incorporados siempre serían una “minoría” dentro de las sinagogas, pero ocurrió un hecho histórico sin precedentes, los gentiles superaron a los judíos en gran parte de las congregaciones mesiánicas porque estas difundieron el mesianismo internacional abriendo de par en par las puertas de acceso, y para el siglo II, los miles de gentiles comenzaron a tomar posesión de los cargos más elevados del movimiento.

Mientras los jefes del movimiento mesiánico judío fueron judíos, este grupo mesiánico se encontraba dentro de las fronteras identitarias del judaísmo, pero cuando los gentiles en el siglo II reemplazaron en la dirección del movimiento a los judíos originales, entonces se produjo un cambio teológico

122 Tomás García Huidobro: *Experiencias religiosas y conflictos en el Cuarto Evangelio* [Estella: Verbo Divino], 2012.

fundamental, se gentilizó el movimiento, se lo desjudaizó y el mesianismo internacional judío perdió sus características nacionales.

Los gentiles mesianizados no tenían una tradición judía familiar como los originales fundadores del movimiento y fue así como se cortaron los canales de transmisión de la tradición judía. Por otra parte, como estos gentiles fueron incorporados observando los mínimos legales de la Torá (las siete leyes de Noé) siempre sentirían en su interior que se encontraban en una situación de inferioridad con relación al pueblo elegido de Dios. ¿Acaso los gentiles no eran también un pueblo elegido por adopción? El judío Saulo de Tarso les explicó a los gentiles que ahora a través del Mesías de Israel, que era a su vez el Mesías internacional de todos los pueblos, los gentiles fueron adoptados por Dios dentro de la Alianza de Israel. Así para el pensamiento de Pablo, sin circuncisión y sin observar la Torá, pero tomando como objeto de creencia al Mesías los gentiles eran parte del pueblo de Israel. Pero el precio a pagar para extender al pueblo de Israel entre los gentiles era abandonar la circuncisión, así lo podían ver los judíos nacionales.

Saulo de Tarso nunca abandonó la circuncisión como rito de entrada al judaísmo<sup>123</sup>, porque existía en la propia Torá un rito de entrada para los gentiles sin circuncisión a través de las leyes de Noé, acaso ¿No podía crecer el pueblo de Israel observando exclusivamente las exigencias mínimas de las leyes de Noé? ¿Y si en la era mesiánica el funcionamiento de la Torá era espiritual y no formal para qué obedecer los ritos de la Torá si llegaba el final de la historia?

El cristianismo por lo tanto, creó una teología mesiánica internacional que les permitió a los gentiles sentir que ellos eran parte integrante del pueblo elegido. Los gentiles por lo tanto, fueron adoptados por Dios para ingresar a Israel. Esta era la idea de Pablo, internacionalizar el judaísmo a través del mesianismo. Sin embargo, la generación del siglo II se dio cuenta que para internacionalizar el mesianismo judío había que abandonar las características nacionales del judaísmo que lo enfrentaban políticamente contra el Imperio Romano. Así el mesianismo judío, para realmente alcanzar una proyección internacional, abandonó los rastros de un judaísmo vinculado a la Torá. Quizás el nuevo judaísmo pretendía continuar siendo un tipo de judaísmo cuyo centro fuera la figura del Mesías.

Al judaísmo que tomó como centro la Torá se lo continuó llamando judaísmo, y al judaísmo que escogió como centro al Mesías se lo llamó mesianismo, en griego, cristianismo.

Fueron las tres guerras contra Roma (66-70), (114-117) y (132-135) que sublevaron a Judea a través del nacionalismo judío lo que hizo que el movimiento internacional mesiánico judío impulsado por Pablo tomará la decisión durante el siglo II de alejarse del nacionalismo judío, y lo que residualmente quedó fue el mesianismo internacional que dio lugar a la aparición del cristianismo<sup>124</sup>.

El cristianismo, por lo tanto, es hoy un tipo de judaísmo internacional des-judaizado, pero des-judaizado si lo comparamos con el judaísmo centralizado en las observancias de la Torá, porque si lo analizamos como un camino diferente, el mesianismo cristiano es judío y no está des-judaizado ya que su judaísmo se centra en la idea judía del Mesías.

El problema central es que hemos identificado hace siglos al judaísmo con las observancias de la Torá, ¿pero por qué motivo no podemos identificar un tipo de judaísmo en la fe en el Mesías? Simplemente porque a este tipo de judaísmo mesiánico se le identificó con el nombre de “cristianismo”. Y sobre todo, porque el judaísmo comprendió que las observancias de la Torá constituían el sistema de seguridad de la identidad nacional, mientras que la fe en el Mesías terminaría disolviendo a la nación judía entre los gentiles. Paradójicamente, el judaísmo se universalizó y sostuvo su nacionalismo al mismo tiempo.

El judaísmo mesiánico que se universalizó terminó construyendo el cristianismo posterior, y aquéllos que sostuvieron las máximas observancias de la Torá elaboraron un sistema defensivo de la nacionalidad judía.

123 Hechos de los Apóstoles 16:1-2.

124 Mario Javier Sabán: *Las raíces judías del cristianismo* [Buenos Aires], 2006, pp. 197-202.

El nacimiento del cristianismo, tiene para nosotros una causa fundamental, y es la reacción de los judíos diaspóricos y de los gentiles incorporados dentro de las sinagogas a rechazar las guerras nacionales contra Roma.

El movimiento mesiánico judío en el siglo II no tenía alternativa para expandirse dentro del Imperio Romano que desvincularse del judaísmo porque ahora el judaísmo era sinónimo del nacionalismo judío políticamente incorrecto para la estabilidad del nuevo grupo. La fe en un tipo de Mesías internacional constituía el ingrediente central para la expansión del movimiento. Así la figura del Mesías nacional de Israel pasó rápidamente a ser una personalidad con rasgos internacionales.

El proceso de desjudaización del movimiento mesiánico judío opera pues por las siguientes causas centrales:

1. El ingreso masivo de los gentiles y su búsqueda de incorporarse a la Alianza de Israel.
2. El distanciamiento político con relación al nacionalismo judío contra Roma.

El cristianismo les otorgó a los gentiles el Dios de Israel, las Escrituras hebreas, el Mesías judío, la forma ceremonial de la sinagoga, pero al extraerle los elementos nacionales universalizó el judaísmo a través del mesianismo internacional.

El pueblo judío rechazó la universalización para sostener su identidad nacional, pero un grupo mesiánico judío rechazó la identidad nacional para universalizar el mesianismo. El grupo mesiánico judío para internacionalizarse debía renunciar a los elementos distintivos de la nacionalidad judía, mientras que el judaísmo nacional debía rechazar a los gentiles que no aceptaran el ingreso formal (circuncisión incluida) para sostener la identidad nacional.

El mesianismo judío (cristianismo) internacionalizó al Dios de Israel y el judaísmo lo nacionalizó. El judaísmo nacional suspendió su mesianismo hasta la creación del Estado judío, y el cristianismo fundamentó su mesianismo consumado en la destrucción del Estado judío en el año 70 como una prueba del rechazo por parte de Dios a su pueblo, porque ahora el verdadero Israel era reemplazado por la Iglesia. La Iglesia gentil asumió entonces la única herencia. No podían existir dos herederos de la Alianza.

Lo paradójico es que en las Escrituras hebreas se encuentran ambos movimientos potenciales, tanto el nacionalismo judío como el mesianismo internacional.

La ley de Moisés y la conquista política de la tierra de Canaán demuestran el fundamento nacional del judaísmo, mientras que los profetas de Israel demuestran la internacionalización del judaísmo.

El judaísmo fariseo nacional, entonces, sostuvo la observancia de la Torá como una forma de resistencia identitaria. El movimiento mesiánico judío (luego llamado cristianismo) se expandió entre los ambientes judíos helenizados de la diáspora y los gentiles Temerosos de Dios que ya se encontraban dentro de las sinagogas.

Las energías internacionales del mesianismo judío destruyeron en el siglo II los únicos obstáculos para su expansión, esto fue, al propio nacionalismo judío. Así que paradójicamente la internacionalización de la historia judía a todos los pueblos gentiles la provocó la desjudaización del cristianismo.

El cristianismo así se desjudaizó de sus elementos nacionales para expandir un mesianismo que llevaría al judaísmo a su expansión internacional. Por ese motivo, el marcionismo pretenderá llevar la desjudaización hasta las últimas consecuencias, renunciando a todo el judaísmo en bloque.

El grupo moderado de Roma en el siglo II logrará la independencia del cristianismo como religión independiente pero sin renunciar a su herencia judía. El cristianismo renuncia a las observancias judías para internacionalizar la historia judía y entonces el canon del NT será la puerta de entrada para los gentiles a la Alianza de Israel.

Luego del siglo III el cristianismo adquiere tal nivel de fuerza política que decide el reemplazo del pueblo de Israel. Es así, que a partir del siglo IV como hemos podido estudiar, los Padres de la Igle-



sia entienden que el NT pertenece a una Nueva Alianza que reemplaza definitivamente a la Antigua Alianza del pueblo de Israel. Esta Nueva Alianza es internacional para todos los pueblos, a diferencia de la Antigua Alianza judía que se convirtió en una Alianza nacional.

Será paradójico que hayan sido los nacionalismos europeos de los siglos XIX y XX los más antijudíos, siendo que el judaísmo puede ser considerado el más antiguo nacionalismo de Europa por enfrentarse a los intentos de globalización del Imperio Romano.

Y será paradójico también que gran parte del judaísmo del siglo XX apoyará a los movimientos internacionales de izquierda contra el nacionalismo judío tradicional como reproduciendo el rechazo del judaísmo diaspórico a través del cristianismo internacional como lo hizo en el siglo I. Y aún la paradoja llega al extremo cuando podemos encontrar hoy a un grupo ultra-ortodoxo judío que desconoce la existencia política del Estado de Israel por la falta de la redención mesiánica. Porque también hoy aparece otro grave problema para la teología judía: ¿Acaso ha comenzado la era mesiánica por la prueba de que el estado judío se ha comenzado a reconstruir?

Todos los intentos de universalización del judaísmo terminaron afectando las bases identitarias nacionales. Por ese motivo, el universalismo real del mesianismo judío será que todos los pueblos sin perder sus respectivas identidades crean en un único Dios.

La universalización mesiánica judía dentro del judaísmo nunca se fundamentó sobre el rechazo de las identidades nacionales.

Sin embargo, las circunstancias políticas de los siglos I y II, con el permanente enfrentamiento político de Judea contra el Imperio Romano hicieron que miles de judíos helenizados de la diáspora y cientos de gentiles unidos por la fe en Dios se distanciaron del nacionalismo judío creando sobre el mesianismo judío internacional los fundamentos de una religión internacional: el cristianismo.

El pueblo de Israel nacionalizó el judaísmo y la Iglesia (heredera del universalismo mesiánico) lo universalizó, como dijo el genio de Saulo de Tarso:

¿Es que Dios ha rechazado a su pueblo? De ningún modo que yo también soy israelita del linaje de Abraham de la tribu de Benjamín.

En Barcelona, el día 22 de julio de 2015, vísperas del 9 de Av en recuerdo de la destrucción del Templo de Jerusalén, en Sefarad, año 5775.

**Meir ben David ben Meir Saban**

## BIBLIOGRAFÍA

- ADAM, Karl: *Jesucristo*, Barcelona: Herder, 1957.
- ALGAZI, Isaac: *La sabiduría hebrea*, Montevideo: Sigal, 1949.
- ALONSO, Ángeles: *El mesianismo en el cristianismo antiguo y en el judaísmo*, Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial de la Universidad de Valladolid, 2000.
- BADENAS, Roberto: *Más allá de la Ley*, Madrid: Safeliz, 1998.
- *Para conocer al Maestro en sus parábolas*, Madrid: Safeliz, 2002.
- BAUM, Gregory: *Los judíos y el Evangelio*, Madrid: Aguilar, 1964.
- BENAMOZEGH, Elie: *Israel y la humanidad*, Barcelona: Riopiedras, 2003.
- *Moral judía y moral cristiana*, Barcelona: Riopiedras, 2006 (trad. y n. Alberto Sucasas).
- BEN CHORIN, Schalom: *Hermano Jesús: El nazareno desde una perspectiva judía*, Barcelona: Riopiedras, 2003.
- BLOOM, Harold: *Jesús y Yahvé: los nombres divinos*, Madrid: Taurus, 2006.
- BORNKAMM, Günther: *El Nuevo Testamento y la historia del cristianismo primitivo*, Salamanca: Sígueme, 1975.
- BOYARÍN, Daniel: *Espacios fronterizos: judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía* (trad. Carlos Segovia), Madrid: Trotta, 2013.
- BROD, Menajem: *La Era Mesianica: la redención y la llegada del Mashiaj en las fuentes judías*, Buenos Aires: Jabad Lubavitch Sudamericana, 2000.
- BROWN, Raymond: *El Evangelio según San Juan (I-XII)*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- BUNIN, Irving: *Ética del Sinaí. Comentario amplio y ecléctico sobre el Pirkei Avot*, Buenos Aires: Yehuda, 2003.
- BULTMANN, Rudolf: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1997.
- BULTMANN, Rudolf y JASPERS, Karl: *La desmitologización del Nuevo Testamento*, Buenos Aires: Sur, 1968.
- BUSQUETS GRABULOSA, Lluís: *Última noticia de Jesús Nazareno*, Barcelona: Destino, col. Imago Mundi, 2007.
- BURROWS, Millar: *Los rollos del Mar Muerto*, México: Fondo de cultura económica, 1958.
- CONDE TORRENS, Fernando: *El grupo de Jerusalén y los evangelios que generó*, Pamplona, 2002.
- CRISÓSTOMO, Juan: *Comentario a la Carta a los Gálatas*, Madrid: Ciudad Nueva, 1996 (Biblioteca de Patrística).
- CROSSAN, John Dominic: *El nacimiento del cristianismo: qué pasó en los años posteriores a la crucifixión de Jesús*, Buenos Aires: Emecé Editores, 2002.
- DANIÉLOU, Jean: *Mensaje evangélico y cultura helenística, siglos II y III*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002.
- *Teología del judeocristianismo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004.
- DODD, Charles Harold: *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004.
- EDERSHEIM, Alfred: *Usos y costumbres de los judíos en tiempos de Cristo*, Barcelona: Clie, 2006.
- EHRMAN, Bart D.: *Cristianismos perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento*, Barcelona: Ares y Mares, 2009.
- EISENBAUM, Pamela: *Pablo no fue cristiano: el mensaje original de un apóstol mal entendido*, Estella: Verbo Divino, 2014.
- FERNANDEZ, Andrés: *La vida de Jesucristo*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.
- FLUSSER, David: *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Madrid: Cristiandad, 1975.
- FROMM, Erich: *El dogma de Cristo*, Buenos Aires: Paidós, 1971, 3ª ed.
- GARCÍA, José Miguel: *Los orígenes históricos del cristianismo*. Madrid: Encuentro, 2007.
- GARCÍA HUIDOBRO, Tomás: *Experiencias religiosas y conflictos en el cuarto Evangelio: la escenificación litúrgica del evangelio frente a los viajes celestiales*, Estella: Verbo Divino, 2012.
- GARRIDO, Javier: *El camino de Jesús: relectura de los evangelios*, Santander: Sal Terrae, 2006.
- GEORGE, Leonard: *Enciclopedia de los herejes y las herejías*, Barcelona: Robinbook, 1998.
- GNILKA, Joachim: *Jesús de Nazaret: mensaje e historia*, Barcelona: Herder, 1995.
- GONZÁLEZ SALINERO, Raúl: *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Madrid: Trotta, 2000.

- HAMBURGER, Biniamin: *El Mesías y el judaísmo*, Montevideo: Rambam, 1993.
- HUROVITZ, David: *¿Mataron los judíos a Jesús?*, Tel Aviv: Aurora, 1993.
- KLAUSNER, Joseph: *Jesús de Nazaret: su vida, su época y sus enseñanzas*, Barcelona: Paidós, 1991.
- KÜNG, Hans: *Ser cristiano*, Madrid: Cristiandad, 1977.
- LAPIDE, Pinjas: *¿No es este el hijo de José?: Jesús en el judaísmo actual*, Barcelona: Riopiedras, 2000.
- LEVINE, Etan: *Un judío lee el Nuevo Testamento*, Madrid: Cristiandad, 1980.
- LOHFINK, Gerhard: *La iglesia que Jesús quería: dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Bilbao: Descleé de Brouwer, 1998, 3ª ed.
- LUSTIGER, Jean Marie: *La promesa*, Madrid: Cristiandad, 2002.
- MARTÍN DESCALZO, José Luis: *Vida y misterio de Jesús de Nazaret*, Salamanca: Sígueme, 1987, vol. 2.
- MILLER, Moshe: *El Jafetz Jaim y la redención mesiánica*, Buenos Aires: Ner, 1996.
- MARTOS, Ana: Pablo de Tarso: *¿Apóstol o hereje? La inquietante verdad sobre la identidad del auténtico fundador del cristianismo*, Madrid: Nowtilus, 2007.
- MONTERRAT TORRENTS, José: *La sinagoga cristiana*, Madrid: Trotta, 2005.
- PAGELS, Elaine: *Más allá de la fe*, Barcelona: Ares y Mares, 2004.
- PAGOLA, José Antonio: *Jesús: una aproximación histórica*, Madrid: PPC, 2007.
- PÉREZ DE VALENCIA, Jaime: *Tratado contra los judíos*, Madrid: Aben Ezra, 1998.
- PUIG I TARRECH, Armand: *Jesús: una biografía*, Barcelona: Destino, 2005.
- QUASTEN, Johannes: *Patrología I: hasta el Concilio de Nicea*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1968.
- RENÁN, Ernesto: *Historia de los orígenes del cristianismo* (tomos I y II), Buenos Aires: Argonauta, 1946.
- RENÁN, Ernesto: *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo*, Buenos Aires: Antonio Zamora, 1964.
- SABAN, Mario Javier: *Las raíces judías del cristianismo*, Buenos Aires: 1994.
- *El judaísmo de San Pablo*, Buenos Aires: 2003.
- *El sábado hebreo en el cristianismo*, Buenos Aires: 2004.
- *El judaísmo de Jesús*, Buenos Aires: 2008.
- SÁNCHEZ BOSCH, Jordi: *Escritos paulinos*, Estella: Verbo Divino, 1999.
- SANDERS, E. P.: *La figura histórica de Jesús*, Estella: Verbo Divino, 2000.
- SCHOEPS, Hans Joachim: *El judeocristianismo*, Buenos Aires: Palinur, 2006.
- STARK, Rodney: *La expansión del cristianismo: un estudio sociológico*, Madrid: Trotta, 2009.
- STEGEMMAN, E. W. y STEGEMANN W.: *Historia social del cristianismo primitivo*, Estella: Verbo Divino, 2001.
- SUÁREZ BILBAO, Fernando: *De Jerusalén a Roma: la historia del judaísmo al cristianismo (de 272 a. C. a 392 d. C.)*, Barcelona: Ariel, 2006.
- TAUBES, Jacob: *La teología política de Pablo*, Madrid: Trotta, 2007.
- TERTULIANO: *El apologético*, Madrid: Ciudad Nueva, 1997 (Biblioteca de Patrística).
- TREVIJANO, Ramón: *Orígenes del cristianismo: el trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1996.
- VARO PINEDA, Francisco: *Rabí Jesús de Nazaret*, Madrid: BAC, 2006.
- VERMES, Geza: *Jesús el judío*, Barcelona: Muchnik, 1984.
- VÁZQUEZ ALLEGUE, Jaime: *Los hijos de la luz y los hijos de las Tinieblas: el prólogo de la regla de la comunidad de Qumrán*, Estella: Verbo Divino, 2000.
- VIDAL MANZANARES, Cesar: *El judeo-cristianismo palestino en el siglo I: de Pentecostés a Jamnia*, Madrid: Trotta, 1995.
- VOUGA, François: *Los primeros pasos del cristianismo*, Estella: Verbo Divino, 2000.
- *Los primeros pasos del cristianismo: escritos, protagonistas, debates*, Estella: Verbo Divino, 2001.

## ÍNDICE

PALABRAS PRELIMINARES	2
HIPÓTESIS DE TRABAJO	5
ESTADO DE LA CUESTIÓN	7
1. PARTE 1: EL SIGLO I	10
1.1. El Concilio de Jerusalén del año 50 y el nacimiento del grupo mesiánico	11
1.2. El judaísmo de San Pablo	49
2. PARTE 2: EL SIGLO II	72
2.1. El periodo de transición del 70 al 130 y la formación silenciosa del cristianismo	73
2.2. San Justino y el dialogo con Trifón (150)	97
2.3. La controversia pascual del 14 de Nisán	127
3. PARTE 3: EL SIGLO III	141
3.1. La Mesianología: la naturaleza humana o divina del Mesías	142
3.2. Los elementos de ruptura y el antijudaísmo cristiano	162
4. PARTE 4: CONCLUSIONES	174
BIBLIOGRAFÍA	179
ÍNDICE	181

